

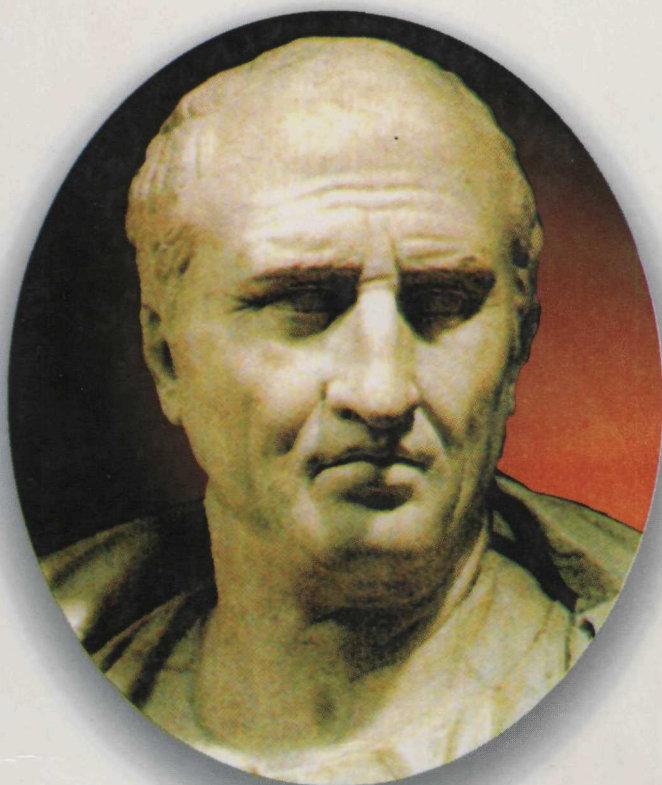
3 Marcus Tullius Cicero

881-96

C49

Despre destin

Ediție bilingvă



Plural
clasic

C 49

Marcus Tullius Cicero

DESPRE DESTIN • DE FATO

Ediție bilingvă

Studiu introductiv, traducere,
note și comentarii de Mihaela Paraschiv

Redactor: Anca Chitic
Coperta: Florin Pinzariu
Tehnoredactor: Lucian Pavel

© 2000 by Editura POLIROM, Iași, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

CICERO, MARCUS TULLIUS

Despre destin = De fato / Marcus Tullius Cicero; studiu introductiv,
trad., note și comentarii de Mihaela Paraschiv; – Iași: Polirom, 2000
184 p.; 21 cm – (Plural Clasic)

Ed. bilingvă

Bibliogr.

I. Paraschiv, Mihaela (trad.; pref.)

ISBN: 973-683-467-0

821.124-96=135.1=124

124.6

Printed in ROMANIA



749465

POLIROM
2000



STUDIU INTRODUCATIV

1. Concepția despre destin în literatura și filosofia greco-latină

În baza experienței comune, instinctul uman, devansând teoriile filosofice, a intuit existența în univers a unei puteri mai presus chiar de arbitrajul divin, aceea a destinului. Se poate spune că acea experiență a fost una a constrângerii, datorită căreia omul a devenit conștient de contactul său permanent cu o forță ineluctabilă, ce-i limita libertatea de acțiune, subordonându-l unei necesități implacabile. Acest sentiment originar al fatalității i-a stăpânit și pe greci și a dus la conceperea unei entități abstracte, numită de timpuriu în literatura greacă μοῖρα, εἶσα sau ἀνάγκη, în fața căreia se înclina însăși voința marelui Zeus. Teologia poetică va încerca să stabilească raportul între aceste două mari puteri din univers, în virtutea ideii că stăpânirea lumii nu putea fi lăsată în seama a două voințe distincte, independente una de cealaltă, destinul și divinitatea, fapt ce ar fi tulburat ordinea cosmică.

Geniul poetic elen nu putea concepe concordia universală ca rezultând dintr-o discordie, fie ea și aparentă, astfel că se impunea fie stabilirea unei anumite ierarhii între cele două forțe, fie o contopire a acțiunii lor. La această din urmă soluție va recurge Homer, cu unele inconsecvențe neglijabile. Din lectura eposurilor homerice se poate deduce că divinitatea supremă, Zeus, nu este atotputernică, chiar dacă în invocații i se atribuie frecvent superlativele supremației: μέγιστε, κούδιστε (prea măritule, prea gloriosule). În *Iliada* (XVI, 433-444), Zeus se plânde soției sale Hera că nu-l poate smulge destinului pe fiul său Sarpedon, căruia îi fusese sorocit să fie ucis în războiul

troian de către Patrocles ; Hera îl sfătuieşte ca nici măcar să nu încerce a-l salva, invocând un argument aproape similar unei cunoscute profeţii delfice : „Este imposibil, chiar şi pentru un zeu, să scape de destinul hărăzit” (cf. Herodot, *Istoriei*, II, 91), citată şi de Cicero în traducere liberă : „Ceea ce-i hotărât de destin şi pe marele Zeus întrece” (*De divinatione*, II, 10). În *Odiseea*, zeiţa Atena îi face cunoscut lui Telemah, fiul lui Ulise că „zeii înşişi nu pot scăpa de soarta hărăzită tuturor un erou pe care ei îl îndrăgesc/ atunci când fatala Moira l-a destinat somnului adânc al morţii” (III, v. 236-237). Totuşi Homer evită să-l confrunte deschis pe Zeus cu puterea suverană a destinului şi condiţionarea voinţei lui de o forţă exterioară este aproape imperceptibilă în epoei. De calitatea de executor al comandamentelor destinului, Zeus pare să se achite dintr-o perfectă convingere a îndreptăţirii lor, de aceea Homer numeşte uneori destinul Διὸς αἶσα sau Θεοῦ μοῖρα (*soarta hotărâtă de Zeus*), expresii aproape sinonime cu Διὸς βουλή (*vrerea lui Zeus* – *Iliada*, IX, 608 ; XVII, 321 ; *Odiseea*, III, 269 ; IX, 52 ; XI, 292).

Dat fiind că una dintre ipostazele fatalităţii Ἀτῆ este desemnată de Homer drept „fiica cea mare a lui Zeus” (*Iliada*, XIX, 91), s-ar putea deduce că teologia homerică încearcă a stabili şi o motivaţie genetică a relaţiei dintre divinitate şi destin. Urmărind interacţiunea celor două forţe în textura epopeilor, devine evident faptul că la Homer destinul ar fi o forţă inefficientă fără înţelepciunea divinităţii supreme, care-i supune pe muritori legilor etern prestabilite, acceptate de olimpienii înşişi.

Poezia lui Hesiod va încerca să întroneze în chip decisiv suveranitatea universală a lui Zeus. În *Theogonia* apar două concepţii diferite asupra destinului : una despre atotputernicia destinului, anterioară domniei olimpienilor, o alta despre contopirea lui cu raţiunea lui Zeus. După ce-i învinge pe titani, Zeus se uneşte cu Themis, personificarea legiurii universale, unire din care se vor naşte *Moirele* şi *Kerele* (genii ale morţii similare *Parcelor* romane), fiice deplin supuse tatălui lor. O dată întronată domnia olimpienilor, lumea nu mai are decât un singur conducător, pe Zeus, căruia Hesiod îi atribuie epitetul

μοιραγέτης (*conducător al destinului* – v. 904), spre a sugera că destinul este asimilat unei fiinţe raţionale şi binefăcătoare, în puterea căreia se află şi opţiunea de a modifica prin propria-i decizie cursul evenimentelor.

Se poate afirma că problema destinului a fost pusă, dar nu şi rezolvată în mitologia epică, dat fiind că rămânea practic insolubil raportul dintre destin şi liberul arbitru al omului. Părerea curentă e că la Homer nu există liber arbitru, dar, de vreme ce eroul Ahile îşi alege prin propria-i vrere destinul de a trăi puţin, dar glorios, preferat unei bătrâneţi tihnite, se pare că Zeus a conceput anterior două variante ale viitorului lui Ahile şi că opţiunea finală i-a aparţinut eroului însuşi.

Pentru a păstra neştirbită demnitatea lui Zeus şi a nu minimaliza eficienţa Providenţei (πρόνοια), trebuia cumva suprimată această „incomodă” piedică a libertăţii umane. Această soluţie va fi pe rând acceptată sau respinsă în literatura greacă a secolelor următoare. La Pindar, destinul apare ca o lege neînduplecată, independentă de orice constrângere morală sau juridică, în opoziţie cu etica şi justiţia divină : „Legea domneşte asupra muritorilor şi nemuritorilor/ judecă şi execută cu o mână suverană actele cele mai violente” (fragm. 51, ediţia Bergk). În cunoscuta *Pythica a VIII-a*, Pindar dezvoltă o meditaţie lirică asupra strălucirii efemere a vieţii omeneşti, asemuită cu „visul unei umbre” (σκιᾶς ὄψαρ) şi constată cu tristeţe că „fericirea muritorilor are o scurtă înălţare,/ după care se năruie la pământ,/ cutremurată de vrerea neînduplecată” (tr.n.). La Pindar, această voinţă inflexibilă (γνώµα), aproape impersonală, este însăşi manifestarea destinului. În partea a doua a acestei ode pindarice, se admite, la modul ipotetic, posibilitatea ca efemera făptură umană să aibă totuşi parte de strălucirea gloriei şi de o dulce vieţuire : „când i-ar stărui în preajmă o iluminare dăruită de zei”, de unde deducem că divinitatea, chiar dacă nu se identifică propriu-zis cu destinul, este la Pindar o putere universală : „Ce este zeul ? Ce nu e ? E totul” (Τὶ Θεός ; τί δ' οὐ ; τὸ πᾶν – fragm. 117, Bergk).

Dacă la Pindar domină încrederea în bunătatea divină, concepută ca un paleativ faţă de implacabilitatea destinului, în

drama atică, confruntarea dintre cele trei elemente, fatalitate, divinitate și inițiativă umană, ajunge să împingă spiritele spre acceptarea sau înfruntarea fatalității. Filosofii naturaliști ionieni acreditaseră ideea acțiunii unei legi naturale, manifestată ca un lanț fatal de cauze și efecte, și această fatalitate naturală, substituită celei teologice, chiar dacă va primi nume noi (εἰσαρμένῃ, πεπρωμένῃ), va fi în esență la fel de puțin favorabilă muritorilor. În perioada în care înfloarește dramaturgia (secolul al V-lea a.Chr.), se poate vorbi totuși de apariția în conștiința elenă a unei concepții mai înalte asupra ideii de responsabilitate umană, în numele unei morale noi, care nu mai plasa distincția dintre bine și rău în actele materiale, ci în cele morale, astfel că liberul arbitru uman se profilează ca un redutabil adversar al destinului.

Problema responsabilității umane în fața destinului este o preocupare constantă în tragediile lui Eschil, constituind însuși resortul acțiunii lor dramatice. Ca și la Hesiod, la Eschil, epoca în care destinul irațional reprezentat de Moire și Erinii (genii ale răzbunării) determina cursul evenimentelor și vrerea oamenilor este anterioară domniei lui Zeus pe pământ, mai apoi rațiunea divină fiind cea care va domina destinul și îl va aservi scopurilor sale. Zadarnic Prometeu, născut în vremea anarhiei, de dinaintea domniei olimpienilor, îl amenință pe Zeus cu răzbunarea destinului (*Prometheus*, v. 50); amenințările proferate de el sunt perimate, aparținând acelei lumi în care dominase implacabil destinul, în opoziție cu cea actuală, când suverană era vrerea lui Zeus, temperată de înțelepciune. Eschil se ferește să suprimă o dată cu libertatea umană și ideea de responsabilitate. În concepția sa, nenorocirile unui erou sunt motivate de un păcat original, fruct al trufiei (ὑβρις), existent în intenție și transformat în faptă cu concursul divinității: „când un om aleargă spre pieire, zeii îl ajută să se grăbească” (*Perșii*, v. 732). De împlinirea răzbunării divine se îngrijesc Ate și Erinii, iar nenorocirile antrenate de o anume vină se înlănțuie fatal, depășind propria existență a vinovatului, perpetuându-se și în posteritate.

La Eschil, destinul nu mai este vechea putere oarbă și irațională, ci însăși logica divină, conform căreia răul produce la rândul-i alt rău, până ce această funestă fecunditate a păcatului se epuizează. Înțelepciunea divină impune în cele din urmă o limită expierii unei culpe, în momentul în care aceasta a egalat ofensa adusă divinității prin trufia care a generat lanțul punitiv. Transmiterea ereditară a culpei decurge din însuși principiul coeziunii generațiilor familiei antice, însă în dramele lui Eschil, copiii pot suferi din vina părinților, dar vinovați sunt doar pentru propriile lor fapte.

În trilogia eschiliană *Orestia*, revolta lui Oreste împotriva destinului, cutezanța lui de a-și asuma în numele dreptății umane postura de ucigaș al mamei sale (care pusese la cale și înfăptuise pieirea tatălui său, Agamemnon) vor determina prigonirea lui de către Erinii, păzitoarele unui drept străvechi, aspru și strict. Ajuns în fața celebrei instanțe ateniene, Areopagul, apărarea lui Oreste va fi susținută de însuși zeul Apollo și se poate spune că în acest proces, pentru prima dată în istoria umanității, destinul a fost principalul inculpat. Procesul lui Oreste se va transforma într-un rechizitoriu al destinului însuși și, fapt cu totul remarcabil, Oreste va fi achitat de această instanță mixtă, constituită din oameni și zei, astfel că stabilirea nevinovăției lui Oreste va însemna implicit condamnarea destinului. Trebuie menționat că, voturile judecătorilor fiind distribuite egal, pro și contra, în favoarea sentinței de achitare a lui Oreste, decisiv a fost votul zeiței înțelepciunii, Atena (cf. Octavian Paler, *Mitologii subiective*, Ed. Eminescu, București, 1975, p. 260).

Dramaturgul Sofocle va amplifica acea parte de libertate îngăduită de destin muritorilor și, fără a modifica rigiditatea legilor naturale, va lărgi totuși spațiul lor de manifestare, în avantajul inițiativei umane. Eroul sofoclean este încă subordonat planului providențial, el se consideră „un fiu al sortii” (οἷος τῆς τύχης), dar această filiație fatală nu exclude ideea de responsabilitate individuală. În *Oedip rege*, prin excelență o tragedie a destinului, nu se poate spune că eroul este doar o victimă

a implacabilei necesități, căci autodamnarea sa este un fapt de conștiință. Se poate aprecia că, până în acest moment, teologia poetică a încercat și în bună măsură a reușit să înlocuiască concepția despre un destin irațional și opresiv cu cea a echității rațiunii divine, care subordonează și stăpânește adesea în beneficiul uman destinul implacabil.

Fire meditativă și profund rațională, tragediograful Euripide abandonează credințele tradiționale și, receptând argumentele filosofice despre destin, le recunoaște calitatea de a soluționa cele mai grave probleme. Asumarea deplină a responsabilității proprii vini conferă personajelor sale dimensiunea unui tragism interior, care amintește de sentința filosofului Heraclit: „Firea omului e propriul său destin”.

Istoricul Herodot va sacrifica din nou destinului atât libertatea umană, cât și pe cea divină, păstrând însă ca un reper etic constant principiul responsabilității. Reproducând vechea profeție delfică „Este imposibil chiar și pentru un zeu să scape de strânsoarea fatală a destinului” (*Istorie*, I, 91), Herodot o considera la fel de actuală și în vremea sa (secolul al V-lea a.Chr.), chiar dacă în Ionia, unde își avea obârșia, istoricul îi va fi auzit pe filosofi naturaliști dând și o altă explicație rosturilor lumii.

Pentru că geniul elen, e de părere Bouché-Leclercq (A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Ed. Ernest Leroux, Paris, vol. I, p. 27), a refuzat să poarte etern jugul fatalității, el va primi cu entuziasm orice doctrină filosofică favorabilă libertății.

Mitologia greacă acceptase posibilitatea ca cineva să scape de o nenorocire predestinată, chiar de moartea însăși, dacă oferea în schimb destinului o altă victimă, care să primească de bunăvoie substituția: Alcestea se va oferi morții în schimbul vieții soțului său, Admet; Chiron, sătul de nemurire, se oferă în schimbul vieții lui Prometeu. Acest fatalism „comutabil” poate fi considerat precedentul tuturor încercărilor filosofice de a abstrage libertatea umană de sub influența destinului.

Primii filosofi greci, preocupați să explice rațiunea ființării universale, au încercat să separe acțiunea unei forțe suverane,

ordonatoare, de cea a întâmplării oarbe. Pitagora afirmă că hazardul (τύχη) se distinge de destin (εἰμαρμένη) în măsura în care incoerența se opune unei inserieri ordonate a faptelor. În acel îndreptar etic pitagoreic, care a circulat oral sub formă versificată, cunoscut sub numele de Ἱερὸς Λόγος (*Sacra Învățătură*), după care se va alcătui o compilație târzie, *Carmen aureum* (*Versurile de aur*), menționată de Cicero, apare comparația oamenilor amăgiți de pornirile lor necugetate cu cilindrii care se rostogolesc pe o pantă (v. 58); preluată de Chrysip, interpretarea implicată în această figură de stil este aceea că principiul mișcării imposibil de oprit a evenimentelor ține de destin, dar că la originea suferințelor individuale stă liberul arbitru uman. Metafora „rostogolirii” are ca precedent un vers homeric (*Iliada*, XVII, v. 688), în care sunt amintite „pățimurile rostogolite de Zeus asupra danailor”.

Filosofii materialisti greci, concepând universul ca unitate, alcătuită din foc, aer, apă, pământ, nedeterminat tocmai prin condiția unicității sale, îi recunosc însă un determinism interior, născut sub acțiunea celor două forțe contrarii: *concordia* (φιλία) și *discordia* (νεῖκος), cu dublu efect asupra fiecărui element. Aceste două forțe sunt complementare și concomitente și, unind și dezbinând elementele, creează și recrează permanent universul. Între filosofi materialisti, Democrit concepea zămisirea materiei dintr-o perpetuă mișcare a atomilor, cuprinși în același vârtej (δίνη) cosmic, căruia el îi atribuie o funcționalitate cauzală, apropiată de ideea de necesitate (ἀνάγκη – cf. Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 45). Printr-o ambiguitate subtilă, Democrit, fără a indica o cauză certă a ființării, pune totul sub semnul întâmplării și al necesității: „Nu există nici un element primordial care să fi cauzat cele apărute până acum; mai presus de orice, cele ce s-au întâmplat, se întâmplă sau se vor întâmpla sunt din veșnicie hotărâte dinainte, în virtutea necesității” (tr.n.).

Întâmplarea (συμβεβηκός) în accepția lui Democrit nu conferă o determinare esențială lumii, aflându-se și ea sub semnul implacabilei necesități; întâmplarea este la el o necesitate, așa

cum necesitatea poate fi şi întâmplare. Poate tocmai această imprecizie a fost cauza nemulţumirii lui Epicur faţă de atomismul lui Democrit, deşi, în linii mari, scenariul cosmogonic propus de ei este identic. Dincolo de ceea ce desparte cele două modele atomiste (cel leucipo-democritian şi cel epicureic), se poate afirma că ele oferă cosmogoniei o explicaţie prevalent fizică, superioară celei mitopoetice sau filosofice de până atunci. Epicur contestă intervenţia destinului sau a vreunei forţe demiurgice în crearea lumii şi, acceptând ca unică forţă creatoare mişcarea (κίνησις) atomilor, recunoaşte implicit determinismul ei causal exterior şi interior. În urma polemicii cu filosofii academici şi peripatetici, care absolutizau determinismul, fără a accepta libertatea iniţiativei individuale, Epicur va formula celebra şi mult incriminată teorie a *devierii* atomilor (gr. παρέγκλισις, lat. *clinamen*), prin care încearcă să justifice libertatea de mişcare a sufletului, compus şi el din atomi şi deci subordonat, ca toate entităţile universului, unei mişcări implacabile, aproape similară destinului mitic. Postulând acea „minusculă” (ἐλάχιστον) abatere a atomilor de la legea etern prestabilită a căderii lor rectilinii, el relativizează în primul rând în plan fizic ideea determinismului absolut, cu consecinţe importante şi în plan etic. Cicero va fi în mediul filosofic roman unul dintre cei mai înverşunaţi contestatari ai „subterfugiului devierii”, la care, spune el în *De fato* (IX, 18), Epicur recurge de teama prea mare de destin (*fatum extimescat*).

Cu toate acestea, Lucretius, cel mai autorizat epicureic roman, recunoaşte că „dacă atomii nu s-ar abate, nimic n-ar fi fost făcut” (*De rerum natura*, II, v. 28). Reproşurile lui Cicero la adresa lui Epicur vizează în primul rând lipsa unei motivaţii a devierii, deşi Lucretius sugerează prin expresia *in seminibus* (în interiorul atomilor) că producerea devierii are loc în virtutea unei proprietăţi intrinsece a atomilor, greutatea (gr. βάρος, lat. *pondus*), asimilată unei cauze interne.

Obsesia causalităţii fenomenologice este prezentă în toate doctrinele filosofice şi problematica destinului este intim

corelată cu soluţiile propuse de filosofi în această privinţă. Istoria conceptului de cauză (αἰτία) începe cu Thales şi se poate observa că toţi filosofi materialişti de la Thales la Anaxagoras au discutat principiile originare ale lumii şi în calitatea lor de cauze prime. Platon legitimează *etiologia* ca ştiinţă a cauzelor, atribuindu-i lui Socrate calitatea de *etiolog* în dialogul *Phaidon*, unde, înainte de moarte, Socrate împărtăşeşte celor prezenţi crezul său de o viaţă în îndreptăţirea cercetării cauzelor: „Mi se părea că este un lucru minunat să ştii despre orice lucru care e cauza pentru care se naşte şi pierе şi pentru care există” (*Phaidon*, 96 a-b). Insuficienţa determinismului causal conceput în sens strict fizic a fost totuşi resimţită de Socrate, când recunoaşte că a încercat uneori o investigaţie causală şi în orizont metafizic: „câtă vreme mă potriveam acestui fel de cercetare [fizic], îmi rămânea neştiut de ce anume lucrurile iau fiinţă, pier ori există” (*ibidem*, 97 b-c). El află în raţiune (νοῦς) cauza „cea mai bună” în măsură a explica modul de fiinţare a lucrurilor, pasivitatea sau acţiunea lor. „Lămurit în această privinţă – descrie mai departe Socrate tribulaţiile sale etiologice –, mi-ar fi ajuns atât, n-aş mai fi dorit să aflu o altă specie de cauză; dar cum νοῦς-ul nu este un principiu unic, el nu avea a fi cauza fiecărui lucru şi a tuturor celorlalte” (98 b-c).

Platon înţelege că lucrurile îşi află existenţa în temeiul lor originar, fiinţând după acesta şi datorită lui, dar că ele nu reproduc întocmai principiul şi poartă în sine cauza coruptibilităţii lor, conform ideii autocraţiei, fundamentală în etiologie. Chiar dacă neconstituit într-o etiologie sistematică, platonismul are meritul de a fi stabilit funcţionarea a două tipuri de cauze: *raţionale*, cu efecte bune şi frumoase şi *neraţionale*, cu efecte întâmplătoare, haotice.

Şi Aristotel recunoaşte importanţa cercetării cauzelor, atunci când afirmă: „Suntem de părere că avem cunoaştere deplină despre un lucru, atunci când credem că am cunoscut cauza de care depinde acel lucru” (*Analitice secunde*, I, 8); de aceea consideră că „în mod firesc, ştiinţa supremă (filosofia) are a se îndeletnici cu primele cauze şi principii”. El întreprinde un

studiu sistematic al cauzelor, distingând cauzele prime sau principiile de cauzele secunde sau auxiliare, fiecare dintre ele manifestându-se prin *multiple modalități cauzale*; tipologia cauzală aristotelică particularizează cauzele în funcție de varii categorii, identificându-le mai cu seamă după principiul lor funcțional. Și Epicur consideră perfect admisibil ca „știința despre natură (filosofia) să ne informeze cu precizie asupra cauzei fenomenelor celor mai importante”, fapt de care depinde însuși confortul vieții sub aspect moral, „căci – spune el – incertitudinea și imprevizibilul produc frica atât de tulburătoare” (*Scrisoare către Herodot*, 79-81, *apud* Diogenes Laertios, *op.cit.*, X, 35).

O raportare explicită a celor două tipuri de cauze, identificate de filosofi, la destin și la libertate, se întâlnește mai cu seamă în doctrina stoică. Stoicii admit și ei funcționarea a două tipuri de cauze, unele strict antecedente (αἰτίαι οὐ οὐχὶ ἄνευ – cauze fără de care nu), considerate de Chrysip drept auxiliare și proxime efectului și deci propriu-zis eficiente, aflate în puterea destinului, și altele necesare și imanente (αἰτίαι δι' ὃ – cauze datorită cărora), cauzele originare, numite de el perfecte și principale, aflate în puterea noastră. Ambele tipuri de cauze sunt, prin însăși condiția de a fi cauză, antecedente *lato sensu*, dar *stricto sensu*, antecedenta întrunește ca determinări esențiale condiția auxiliarității și a proximității. Cu alte cuvinte, aparținând lumii, concepută de stoici sistemic, ca un organism viu, omul este determinat, ca orice element al firii, din afară, având totuși și acea autonomie sau determinism propriu interior, care este libertatea lui de acțiune. Invocând dihotomia condiționării cauzale a actelor umane, stoicul Chrysip încearcă să păstreze ideea de predestinare, pe care refuză însă să o coreleze implicit cu cea de necesitate, tocmai pentru a putea justifica din punct de vedere moral responsabilitatea actelor noastre. Definiția cauzei dată de el, în termeni de antecedentă, dar și de eficiență propriu-zisă, încearcă să prevină riscul regresiei la infinit a lanțului cauzal, în condițiile în care cauza ar fi concepută doar în raport de strictă antecedentă față de efect.

Meritul stoicilor este de a fi conceput cauzalitatea nu sub forma acțiunii unor cauze individuale, ca până atunci, ci a unei înlanțuiri de cauze, în așa fel încât orice fapt este efectul unei cauze anterioare și, la rândul-i, devine cauza unui efect ulterior. Pe lângă această relație de înseriere cauză – efect, stoicii stabilesc funcționarea unei relații de solidaritate între toate elementele universului, numită de ei *συνπρόθεια*, care face ca orice fapt să fie relevant, nu doar prin raportul cu cauza care-l premerge și produce și cu efectul pe care, în calitate de cauză, îl va produce și el, ci și cu alte fapte produse în același timp în univers. Determinismul universal preconizat de stoici nu anulează ideea libertății umane, pentru că, în textura fatală de evenimente predestinate, ei admit că există și ceva ce stă în puterea noastră, acel *τὸ ἐφ' ἡμῖν*, identificat și de Aristotel.

Spre deosebire de Epicur, care încerca prin teoria devierii să sustragă vrerea individuală influenței destinului, stoicul Chrysip considera că actele noastre sunt rezultatul interferenței dintre destin și rațiunea umană. Acest fel de a vedea lucrurile le permitea stoicilor să afirme că totul există prin voia destinului, dar că oamenii pot acționa uneori fără vreo constrângere, în virtutea propriului lor temperament, influențat, spun ei, de condițiile exterioare (poziția astrilor în momentul nașterii, clima din ținutul de origine). Datorită insuficienței compatibilității dintre ideea de destin și cea a liberului arbitru, teoria lui Chrysip va fi o pradă ușoară pentru neînduplecata dialectică a neoacademicilor, reprezentată de Carneades, care recunoștea totuși că e dependent de Chrysip ca de un termen de opoziție: „Fără Chrysip, nici eu, v-o spun, n-aș fi în viață!” (Diogenes Laertios, *op.cit.*, IV, 62).

Reacționând față de dogmatismul stoicilor, filosofi academici și sceptici contestă existența reală a cauzei, pe motiv că ea nu poate fi identificată decât prin perceperea efectului ei. Acești filosofi consideră că o cauză se dezvăluie ca efect doar în stare de coexistență cu acesta, dar că, în anterioritate față de el, ea nu mai poate fi concepută ca având o existență concretă. Singura atitudine posibilă în această situație este în accepția lor

suspendarea judecăţii (ἐποχή) asupra existenţei reale a cauzei. Reacţia lor are o evidentă tentă negativistă, comparativ cu toate ipotezele precedente privind cauzalitatea fenomenologică. De aceea, între negativismul scepticilor şi optimismul lui Democrit, a cărui deviză se spune că era: „Prefer să descopăr o singură explicaţie cauzală decât să devin regele Persiei”, dogmatismul frecvent reproşat stoicilor pare să-şi atenueze în multe privinţe aşa-zisa rigiditate conceptuală.

Revenind la teoria stoică, trebuie spus că în aceeaşi accepţie a înlănţuirii cauzale defineşte Chrysip şi destinul: „Destinul este cauza tuturor lucrurilor sau raţiunea după care se conduce universul” sau „Destinul este înlănţuirea tuturor lucrurilor şi actelor care derivă unele din altele şi se succedă într-o ordine invariabilă în timp” (Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 149). Dintre toate denumirile literare şi filosofice ale destinului, enumerate de Aristotel, μοῖρα, αἶσα, πεπωμένη, εἰραμένη, stoicii preferă εἰραμένη, forma substantivală a participiului verbului μέιρωμαι (cu acelaşi radical μερ-/μωρ- din care provine şi μοῖρα), cu sensul „a împărţi, a atribui, a trage la sorţi”, semantism care sugerează ideea caracterului aleatoriu al destinului şi a unei posibile confuzii dintre destin şi soartă (τύχη). Opţiunea stoicilor pentru această denumire pare a avea şi o motivaţie etimologică: definind destinul ca înscriere de cauze, e foarte probabil ca, în buna tradiţie a etimologiei antice, bazată pe asemănarea formală a cuvintelor, ei să fi corelat termenul εἰραμένη cu εἰρμός (înlănţuire, şir), derivat de la verbul εἶρω (a lega), cu toate că etimoanele originare ale celor două cuvinte sunt diferite şi formal, şi semantic: *smer > μέιρωμαι > εἰραμένη şi *ser > εἶρω > εἰρμός.

Şi în limba latină deosebirea dintre cele două concepte, destin şi soartă, este păstrată şi la nivel terminologic, căci între termenii *fatum* (destin – derivat, conform etimologiei gramaticilor Varro, Servius, Priscian, Isidor din Sevilla, Augustin, de la verbul *fari* – a vorbi) şi *fortuna* (soarta – derivat de la *fors* – întâmplare, noroc, soartă) distincţia este aceeaşi ca între εἰραμένη şi τύχη, iar, în anumite contexte, pentru a desemna

soarta sau întâmplarea, latinii folosesc şi termenii *fors*, *casus*, *accidentia*. Pe teren roman, stoicismul a fost receptat încă din secolul al II-lea a.Chr., prin activitatea filosofilor greci Panaetius şi Posidonius, şi a întrunit o mare adeziune, datorită coincidenţei de principii dintre morala stoică şi mentalitatea romană. Conceptul de *destin*, aşa cum îl formulaseră stoicii greci, apare în textele filosofice latine din secolul I a.Chr., în speţă în tratatele ciceroniene consacrate problematicii divinului, *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*, cel din urmă fiind în întregime dedicat, aşa cum precizează autorul, evaluării implicaţiei reale a destinului în existenţa umană. În principiu, Cicero contestă destinul, pe care stoicii romani îl identificau cu divinitatea însăşi şi de aceea îl numeau frecvent în texte *divina necessitas*. Cu toate acestea, el însuşi se foloseşte de aceeaşi sintagmă în unele discursuri pentru a justifica o inexplicabilă turnură a evenimentelor; în discursul *Pro Ligario* de pildă, vorbind în numele său şi al lui Ligarius, amândoi foşti partizani ai lui Pompei, el motivează faţă de Caesar această opţiune politică ca pe o „fatală nenorocire” abătută asupra tuturor: „Mi se pare că o fatală nenorocire s-a abătut şi a cuprins minţile neprevăzătoare ale oamenilor; aşa că nimeni nu trebuie să se mire că vrerea oamenilor a fost întrecută de divinul destin” (*Pro Ligario*, 6 – tr.n.).

În termeni de necesitate defineşte destinul şi stoicul Seneca: „Ce se înţelege prin destin? Eu îl consider acea necesitate a tuturor faptelor şi acţiunilor pe care nici o putere nu o poate opri” (*Quid enim intelligis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque quam nulla vis rumpat* – *Quaestiones naturales*, II, 36.) La Seneca apare aceeaşi conciliere propusă de stoici între ideea de predestinare şi cea de liber arbitru: „Voi arăta în ce fel, păstrând predestinarea, se află totuşi ceva şi în hotărârea omului” (*Dicam, quem ad modum, manente fato, aliquid sit in hominis arbitrio* – *ibidem*, II, 38); intenţia anunţată aici de a detalia problematica *fatum*-ului stoic nu va fi finalizată de filosoful latin, care, deşi tratează destul de sumar în opera sa acest aspect, poate fi considerat un precursor al

749465

distincției operate în teologia creștină între o necesitate logică și una ontologică, decurgând din antinomia între preștiința divină și liberul arbitru al omului, acceptată și de Seneca. Trăind la Roma, în secolul I p.Chr., până când împăratul Domițian decretează alungarea tuturor filosofilor, stoicul grec Epictet statuează ca principiu al stăpânirii de sine, al echilibrului și libertății individuale renunțarea la aversiunea față de tot ceea ce nu se află în puterea noastră și dominarea a tot ceea ce depinde de noi: „Cel ce vrea să fie independent nici să nu râvnească, nici să nu respingă ceea ce stă în puterea altora” (*Manualul*, I, 5). Prin urmare, secretul adevăratei libertăți stă nu în dominarea necesității, ci a propriilor impulsuri și aspirații.

În secolul următor (secolul al II-lea p.Chr.), problema destinului va fi reluată în literatura greacă de Plutarh și Alexandros din Aphrodisia, în două tratate *Despre destin* (Περὶ εἰμαρμένης). Tratatul lui Plutarh, de inspirație academică, ca și cel al lui Cicero, nu aduce în plus nici o noutate față de ideile deja cunoscute. Alexandros din Aphrodisia, cu argumentele ultimei generații de peripateticieni, încearcă să identifice acea parte a contingentului asupra căreia se exercită libertatea noastră de acțiune. El e de părere că determinismul cauzal formulat de stoici, prin invocarea principiului antecedentei cauzei față de efect și al cauzei decurgând dintr-o altă cauză, nu poate regresa înspre trecut până la infinit și afirmă că trebuie să existe un punct „unde e necesar să se oprească” (ἀνάγκη ποὺ στήναι), cum spunea și Aristotel.

Plotin va consacra trei cărți din cea de-a treia *Enneadă* raporturilor omului cu Providența divină și cu destinul, ideea esențială dezvoltată aici fiind aceea că lumea este organizată și ordonată de o rațiune superioară și că în această ordine își are locul și libertatea umană.

Tot în secolul al II-lea p.Chr., împăratul și filosoful stoic roman Marcus Aurelius reactualizează principiile doctrinei stoice privind armonia și perfecțiunea universală, rezultată din potrivirea și înlănțuirea părților ei componente și

recunoaște acțiunea destinului, văzut ca succesiune a cauzelor. El recomandă acceptarea destinului și o motivează astfel: „Trebuie să suporti tot ce ți se întâmplă din două motive: în primul rând pentru că ți se întâmplă ție, îți este deci predestinat și sorocit într-un fel anume de sus, urzit și țesut de destin din cele mai înțelepte cauze; în al doilea rând, pentru că tot ceea ce fiecărui om i se întâmplă în chip diferit reprezintă pentru cel ce cârmuiește întreg universul o cauză a ordinii și desăvârșirii acestuia” (*Către sine însuși*, IV, 48 – tr.n.).

În secolele următoare, teologia creștină va aborda din altă perspectivă problematica destinului și, în trecerea de la gândirea păgână la cea creștină, tratatul lui Augustin, *De civitate dei*, vizibil influențat de tratatul ciceronian despre destin, a fost necesara punte de legătură.

Ca un corolar al observațiilor de mai sus, ni s-a părut relevantă prezentarea celor mai importante sentințe antice privind raportul dintre destin, divinitate și liberul arbitru uman, extrase din opera celor mai reprezentativi scriitori greci și latini (*apud* Th. Simenschy, *Un dicționar al înțelepciunii*, vol. I, Ed. Junimea, Iași, 1970).

– Eschil, *Prometeu înlănțuit*, v. 516 sqq.:

Corul: *Cine stă la cârma necesității?*

Prometeu: *Parcele cu cele trei înfățișări și Furiile care țin minte.*

Corul: *Așadar Zeus e mai slab ca ele?*

Prometeu: *În orice caz, el nu poate scăpa de ceea ce-i e sortit.*

– Sofocle, *Antigona*, v. 1337-1338:

Nu există scăpare pentru muritori de soarta ce-i așteaptă.

– Euripide, *apud* Plutarh, *Praecepta gerendae rei publicae*, 15, 6:

Zeul se ocupă numai de lucruri mari; pe cele mici el le lasă în seama destinului.

– *Idem*, *Alcmene*, v. 785-786:

Nu se poate prevedea încotro va merge destinul. El nu se poate învăța, nici nu poate fi cucerit de vreo știință.

– *Idem, Cyclopus*, v. 601-602:

Poate că soarta trebuie socotită ca o divinitate, iar puterea zeilor mai prejos de soartă.

– *Idem, Ifigenia în Taurida*, v. 464-465:

Tot ce pun zeii la cale se furişează nevăzut, şi nimeni nu poate să prevadă vreo nenorocire; căci destinul face cu nepuţinţă cunoaşterea ei.

– Chaeremon, *apud Stobaios, Florilegium*, 1, 7, 16:

Destinul este stăpânul tuturor zeilor.

– Menandru, *apud Stobaios, Florilegium*, 4, 6:

De ce învinuieşti soarta, când singur îţi faci rău?

– Lucretius, *De rerum natura*, V, v. 873:

Totul este prins în lanţurile destinului propriu (suis fatalibus vinclis).

– Vergilius, *Aeneis*, V, v. 22-23:

De vreme ce ne covârşeşte soarta (fortuna), s-o urmăm şi să ne îndreptăm unde ne cheamă.

– *Ibidem*, VI, v. 376:

Încetează a spera că hotărârile zeilor (fata deum) se vor schimba prin rugăminţi.

– Horatius, *Satirae*, II, 8, v. 61-62:

O, Soartă (Fortuna), care zeu e mai crud cu noi decât tine?

Cum te mai bucuri neîncetat a zădărnici aspiraţiile omeneşti!

– Ovidius, *Amores*, III, 9, v. 35-36:

Când destinul cel rău răpeşte pe cei buni

Mă simt ispitit să cred că nu există zei.

– *Idem, Tristia*, III, 6, v. 18:

Nici o ştiinţă nu poate învinge destinul (fatum).

– Seneca, *Epistulae at Lucilium*, 68, 11:

Primesc să fiu învins de toţi, numai să fie soarta (fortuna) învinsă de mine.

– *Ibidem*, 120, 12:

Niciodată cel desăvârşit şi care a dobândit virtutea nu blestemă soarta (fortuna). Niciodată el nu primeşte posomorât întâmplările (accidentia) ei.

– Tacit, *Annales*, VI, 22:

Când aud astfel de lucruri nu ştiu ce să cred: omenirea este ea oare condusă de destin (fatum) şi de o necesitate care nu se poate schimba (necessitas immutabilis) sau de întâmplare (fors)?

– Juvenal, *Satirae*, IV, v. 32:

Destinul conduce omenirea (Fata regunt homines).

2. Locul tratatului *De fato* în lucrările filosofice ciceroniene

2.1. Finalitatea demersului filosofic ciceronian

În introducerile tratatelor sale filosofice, Cicero stăruie frecvent asupra motivelor pentru care activitatea sa, în ultima parte a vieţii, s-a concentrat asupra scrisului: „De câte ori m-am întrebat şi am chibzuit îndelung şi profund cum aş putea fi de folos cât mai multora, ca să nu fi neglijat vreodată binele civic, nimic nu mi s-a părut mai important decât să împărtăşesc concetăţenilor mei cunoştinţele fundamentale ale celor mai nobile ştiinţe şi cred că deja am reuşit să fac acest lucru prin publicarea mai multor cărţi” (*De divinatione*, II, 1, tr.n.).

În accepţia sa, „cele mai nobile ştiinţe” (*optimae artes*) erau retorica şi filosofia, din domeniul cărora Cicero selectase şi adaptase ideile considerate de el fundamentale şi a căror recepţie în mediul roman îl preocupa dintr-o raţiune frecvent reiterate în aceste scrieri: „...mă dedicasem tratării integrale a problemelor filosofice – va spune el – pentru ca romanii să devină şi în domeniul spiritual competitivi cu grecii şi, având propria lor literatură retorică şi filosofică, să nu le mai fie de trebuinţă cărţile grecilor” (*ibidem*, II, 3).

Dacă în elocinţă, era de părere Cicero, romanii îi devansaseră deja pe greci (*cf. Tusculanae disputationes*, I, 2), în filosofie competiţia era abia în stadiu incipient, fiind necesar efortul concertat al celor mai luminate spirite pentru a nu mai exista vreun subiect „care să nu fi fost tratat vreodată în scrierile

latine" (*ibidem*, II, 2). În buna tradiţie a pragmatismului roman, Cicero insistă asupra utilităţii paideice a preocupărilor filosofice, mai ales în acele vremuri de restrişte de la sfârşitul republicii, când tineretul, aflat într-o evidentă derută morală, trebuia instruit şi format în spiritul vechilor tradiţii.

Cu aceeaşi abilitate, Cicero îşi justifică ipostaza de filosof trecut de vârsta maturităţii şi o face, credem noi, cel puţin din două motive. Unul ar fi optica puţin favorabilă a anticilor faţă de cei ce-şi prelungeau dincolo de tinereţe îndeletnicirile filosofice, considerându-se că sub pretextul dragostei de filosofie se ascundea opţiunea pentru o viaţă trândavă şi deşartă. Acest motiv pare cu atât mai serios cu cât o asemenea acuză era formulată chiar de greci, mult mai toleranţi cu îndeletnicirile vieţii oţioase decât romanii. A. Gellius (*Noctes Atticae*, X, 22) citează în acest sens opinia personajului Calicles din dialogul platonician *Gorgias* (458 a-c): „Filosofia, o Socrate, este un lucru plăcut dacă ne ocupăm de ea cu măsură în tinereţe, dar, dacă prelungim studiul ei mai mult decât trebuie, e o pacoste pentru oameni. E frumos să te îndeletniceşti cu filosofia ca mijloc de educaţie şi nu e ruşinos cât eşti tânăr să filosofezi. Dar când eşti înaintat în vârstă, să mai filosofezi, Socrate, e un lucru ridicol. Când văd pe unul matur că încă face filosofie şi nu a părăsit-o, mi se pare, Socrate, că un asemenea om trebuie bătut, căci el devine neom, chiar fiind bine înzestrat de la natură, dacă fuge din mijlocul cetăţii şi din viaţă!” (tr.n.).

Dacă opinia lui Calicles poate fi considerată reprezentativă pentru mentalitatea comună elenă, e lesne de închipuit cu cât mai potrivnică era cea romană faţă de o preocupare care abstrăgea cetăţeanul de la rosturile lui existenţiale, precumpănitor obşteşti. De aceea, Cicero se simte dator să confere o alură civică activităţii sale filosofice, legitimând-o ca perfect demnă şi utilă în acei ani (dictatura lui Caesar) în care fusese silit a se îndepărta de viaţa politică, pentru a nu fi complicele dictaturii: „Atunci când i s-a întâmplat asta [dictatura] statului nostru, eu, eliberat de vechile îndatoriri publice, începusem

să-mi reiau preocupările filosofice, atât ca să-mi uşurez sufletul de amărăciune, cât şi ca să-mi ajut concetăţenii, după puterile mele” (*De divinatione*, II, 2).

Al doilea motiv al justificărilor lui Cicero ar fi acela că romanii, obişnuţi să-l considere om politic şi orator de renume, îl acceptau cu oarecare rezerve în postura de filosof, întrebându-se, după cum mărturisea el însuşi, „cum de s-a născut aşa dintr-o dată în mine dragostea de filosofie?” (*De natura deorum*, I, 3).

Conştient că nu mai putea conta pe sprijinul acelei mulţimi care-i aclamase cu entuziasm elocinţa, dar care privea filosofia cu suspiciune şi dispreţ, ca pe o îndeletnicire oţioasă (cf. *Tusculanae disputationes*, II, 1), Cicero contează totuşi pe adeziunea acelor care, chiar dacă mai aveau unele obiecţii în privinţa filosofiei, erau totuşi recuperabili şi meritau a fi instruiţi. Ocurenţa verbelor *docere* şi *erudire* (a informa, a instrui) în argumentele prin care el îşi motivează propensiunea pentru scrisul filosofic vădeşte hotărârea sa de a se instala într-o postură magisterială, în virtutea căreia îşi va organiza progresiv demersul filosofico-paideic, evaluându-i eficienţa finală: „Se pare că am oferit concetăţenilor mei un mare ajutor, astfel că, nemaifiind ca până acum neinstruiţi [*rudes*], ci devenind informaţi [*docti*], pot socoti că au dobândit cunoştinţe de retorică şi filosofie” (*De officiis*, I, 1).

În preambulul cărţii a doua a tratatului *De divinatione*, după ce precizează că obiectivul activităţii sale literare a fost să înlesnească semenilor săi accesul la cele mai importante discipline formative, elocinţa şi filosofia, Cicero enumeră principalele sale lucrări de filosofie şi retorică deja publicate, în care realizase o progresie informativă, având permanent în atenţie captarea interesului lectorului pentru problematica abordată de el.

Cicero spera ca, oferind romanilor un corpus de scrieri în care să fi transpus aproape exhaustiv ideile principalelor doctrine filosofice greceşti, să anihileze, nu numai la nivel conceptual, ci şi expresiv, acel complex de inferioritate faţă de greci, resimţit de el cu atât mai dureros cu cât romanii înşişi manifestau

un neobişnuit dispreţ (*insolitum fastidium*) pentru propria lor literatură: „Nu mă pot mira îndeajuns – mărturiseşte el – de unde provine la noi acest neobişnuit dispreţ faţă de tot ce e roman?” (*Tusculanae disputationes*, I, 3). Un motiv, cel puţin pentru filosofie, consimte Cicero, ar fi mediocritatea acelor lucrări, traduse din surse greceşti mediocre, „devenite mai mediocre în forma lor latină”. Un alt motiv al desconsiderării de către romani a literaturii filosofice de limbă latină, frecvent invocat chiar de autori de talia unui Varro, era neîncrederea romanilor în posibilităţile limbii latine de a echivala subtilităţile conceptuale ale filosofiei greceşti, motiv pentru care romanii culti, în majoritate bilingvi, preferau să citească filosofie direct din limba greacă. Varro însuşi mărturisea că-şi îndemna prietenii pasionaţi de filosofie să meargă la sursa originală, „spre a sorbi din izvoare, nu din nişte biete pârâiaşe”.

Spre deosebire de el, Cicero era decis să facă accesibile pe teren latin „izvoarele filosofiei” (*philosophiae fontes*), mizând pe competenţa acelor romani precum Brutus, despre care spunea că „se ocupa atât de bine de filosofie, cum nici Grecia însăşi n-ar putea s-o facă mai bine”. Unor asemenea competitori li se adresa exortăţia lui de a-şi uni eforturile pentru „a răpi Greciei, pe zi ce trece mai slabă, gloria filosofiei şi a o transfera la Roma” (*Tusculanae disputationes*, II, 22).

Pentru ca această admoniţie să fie cât mai convingătoare, Cicero îşi asumă partea lui de responsabilitate, procedând la o foarte riguroasă organizare a actului de transfer filosofic, sub aspect conceptual şi expresiv, în care s-a implicat personal „pentru a trata exhaustiv problematica filosofică” (*ad totam philosophiam pertractandam*). El recunoaşte meritul traducerii în popularizarea filosofiei greceşti în mediul roman şi el însuşi a tradus, spre exemplu, dialogul platonice *Timaios*, dar are în vedere mai cu seamă o altă modalitate, care să-i permită mai multă independenţă şi originalitate, constând în prelucrarea şi adaptarea materialului din sursa matrice. Acest mod de a concepe lucrurile denotă intenţia sa de a conferi o dimensiune creatoare scrisului său filosofic, recunoscută chiar de biograful

lui grec, Plutarh, care-i numeşte lucrările „compuneri filosofice originale” (συντάξεις ἰδίαί φιλόσοφοι – Σύγκρισις, I).

Între problemele filosofice considerate de Cicero de mare rezonanţă în acea vreme s-a numărat şi cea a raportului dintre om şi divinitate, căreia îi va dedica trilogia filosofică *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*. Aşa cum mărturisea în sus-menţionata introducere a cărţii a doua a tratatului *De divinatione*, elaborarea unei lucrări *Despre destin* ar fi încununat intenţia sa de a epuiza problematica divinului în literatura latină: „Dacă voi putea (aşa cum intenţionez) să adaug acestor lucrări [*Despre natura zeilor* şi *Despre divinaţie* – n.n.] şi o carte *Despre destin*, voi fi făcut tot ce se putea în această problemă” (II, 1).

Ordinea elaborării celor trei tratate nu este aleatorie, căci Cicero rămâne fidel părerii exprimate de el în preambulul tratatului *De natura deorum*, potrivit căreia problemele filosofice se înlănţuie într-un anume fel, succedându-se într-o ordine impusă de însăşi compatibilitatea lor. Dacă tratatul *De fato* ar fi fost scris înaintea lui *De divinatione*, demonstraţia făcută de Cicero de pe poziţiile neoacademismului împotriva doctrinei stoice a fatalismului nu ar mai fi necesitat scrierea unui tratat special despre divinaţie; respingând ideea determinismului, susţinută de stoici, Cicero contestă implicit divinaţia, fundamentată ea însăşi pe acel determinism riguros, incompatibil cu liberul arbitru al oamenilor, cu spontaneitatea actelor lor şi cu ideea de responsabilitate morală. Fiindcă în tratatul *De natura deorum* făgăduise să se ocupe separat de divinaţie, iar în *De divinatione* să trateze aparte problema destinului, Cicero va încheia suita lucrărilor dedicate raportului tripartit *divinitate – divinaţie – destin* cu tratatul *De fato*.

Importantă în încercarea noastră exegetică asupra acestui tratat ni se pare a fi şi stabilirea oportunităţii abordării problematicii destinului în perioada în care a fost redactată lucrarea, cunoscut fiind faptul că, în accepţia lui Cicero, o dimensiune esenţială a oricărui demers filosofic era cea utilitară.

Tratatele precedente, *De natura deorum* şi *De divinatione* au fost scrise şi pentru că autorul lor constatase un îngrijorător

recul al credinţei romanilor în divinităţile lor tradiţionale şi o la fel de alarmantă propensiune a concetăţenilor săi spre superstiţiile divinatorii.

Care să fi fost, în intenţia lui, finalitatea noii lucrări, tratatul *De fato*? Discuţia despre destin îi apărea necesară ca un scop în sine, pentru completarea trilogiei divinului, sau au precumpănit şi alte raţiuni în iniţierea acestei dezbateri, cum ar fi necesitatea de a oferi un paleativ doctrinar neliniştii de atunci a romanilor privind soarta cetăţii şi a fiecăruia dintre ei? Este scrierea acestui tratat o nouă probă de fidelitate a lui Cicero faţă de convingerea sa că poate fi de folos în orice împrejurare cetăţii? Credem că se poate răspunde afirmativ acestor întrebări, oferind câteva argumente. Şi la Roma se postula existenţa unui *fatum* al cetăţii şi a unui *fatum* al individului (similar *daimon*-ului socratic), care-l secunda pe tot parcursul vieţii, influenţându-i comportamentul. Relaţia acestor ipostaze pământene cu ipostaza cosmică a destinului, chiar dacă previzibilă, nu putea fi modificată. Alternanţa norocului (*res secundae*) şi a nefericirii (*res adversae*) în traiectul cicloid al sorţii individuale a fost exprimată în celebra sintagmă *rota fortunae* (Cicero, *In Pisonem*, 22) care va genera un topos de mare circulaţie în literatura medievală şi renescentistă. Până la vârsta de 40 de ani, Pompei fusese în chip uimitor favorizat de soartă pentru ca după această vârstă, la apogeul ascensiunii, să intre în chip fatal pe traseul coborâtor al sorţii, pierzând totul şi pierind tragic. Destinul lui Caesar era la fel de exemplar în această privinţă; el mai impresiona prin aceea că fusese dovedit cât de intim era legată uneori soarta individului de cea a cetăţii. Prin zarul aruncat la Rubicon, conform celebrei apoftegme atribuite lui Caesar de Plutarh (*Caesar*, 32) şi Appian (*Istoria romană*, II, 35), *Alea iacta est* (gr. πᾶς ἀνεπιφθω κύβος), generalul roman pune în joc nu doar propria-i soartă, ci şi pe cea a Romei. Actele lui Caesar de mai apoi vor apărea romanilor ca tot atâtea încercări de sfidare a sorţii şi legitimau întrebarea: era posibil ca *fatum*-ul interior, propriu fiecărui ins, să se opună celui cosmic, să întârzie acţiunea acestuia? Dilema în privinţa

preeminenţei hazardului sau a virtuţii individuale în reuşita unei cariere politice rămânea la fel de acută pentru romani, după dispariţia tragică a lui Caesar. Moartea sa violentă, anunţată de semne cosmice, era o dovadă că el perturbase ordinea universului, atrăgând asupra-i, ca în tragediile eschiliene, acţiunea vindicativă a unei forţe transcendente.

Iată în virtutea căror premise era deci necesară şi salutară o dezbatere despre destin cu argumente în favoarea şi în defavoarea existenţei şi acţiunii lui, selectate de Cicero după criteriile gnoseologice şi etice.

2.2. Dimensiunile tratatului *De fato*

O problemă care i-a preocupat şi dezbinat multă vreme pe exegeţii ciceronieni a fost cea a dimensiunii tratatului *Despre destin*: a avut el în realitate două cărţi, la fel ca tratatul precedent *Despre divinaţie*, sau doar o singură carte?

Suportul acestor dispute îl constituie un pasaj din capitolul al XVII-lea al tratatului *De fato*, în care autorul face trimitere la o dezvoltare anterioară a problemei asentimentelor (*assensiones*) pe care o tratase „într-o primă parte [sau carte?] a disertaţiei” (*in assensionibus, quas prima oratione tractavi*) – (XVII, 40).

Ne raliem părerii acelor editori (Giomini, Yon) care consideră arbitrar a se da cuvântului *oratio* din fragmentul citat sensul de „carte”. Chiar dacă ar fi fost mai potrivită în context expresia *priore oratione* în loc de *prima oratione*, suntem de părere că Cicero se referă de fapt la prima parte a expunerii sale, şi nu la o primă carte a tratatului. Prezumţia mult mai realistă a elaborării tratatului *De fato* într-o singură carte se bazează şi pe mărturiile unor autori antici, precum A. Gellius şi Macrobius, referitoare la tratatul în discuţie – A. Gellius (*Noctes Atticae*, VII, 2, 15): „M. Cicero, în cartea pe care a scris-o despre destin...” (*M. Cicero, in libro quim de fato conscripsit*); Macrobius (*Saturnalia*, III, 6, 13): „Cuvintele lui Cicero în dialogul despre destin sunt următoarele...” (*haec sunt*

in dialogo de fato verba Ciceronis). În aceste mențiuni apare însă o mică inadvertență: Gellius vorbește despre o carte (*liber*), Macrobius despre un dialog (*dialogus*), or, *De fato*, așa cum mărturisește autorul însuși în prefața tratatului, nu a fost conceput ca un dialog, precum majoritatea scrierilor sale filosofice, ci ca un monolog continuu, o *disputatio* de tip neoacademic. Este posibil, credem noi, ca Macrobius, folosind termenul de *dialogus*, să fi comis o generalizare involuntară, scuzabilă tocmai datorită predominanței formei dialogale în tratatele ciceroniene.

Trebuie să recunoaștem însă că nu ar fi cu totul exclus, chiar dacă Cicero recurge în acest tratat la o expunere continuă (*oratio continua*), ca el să-și fi repartizat argumentele în două cărți. Adevărul e că starea lacunară în care ne-a parvenit tratatul face imposibilă soluționarea tranșantă a disputei privitoare la dimensiunea lui reală. Unele mențiuni din tratatul publicat anterior, *De divinatione*, ne îngăduie să presupunem că, inițial, Cicero concepuse o altă modalitate de abordare a problemei destinului, similară celei folosite de el în discuția despre divinație, care se desfășoară pe parcursul a două cărți, fiecare cuprinzând apărarea, respectiv contestarea divinației, susținute de cei doi interlocutori, frații Quintus și Marcus Cicero. Venind vorba despre destin, în tratatul *Despre divinație* ei făgăduiesc să demonstreze, cu altă ocazie (*alias*) sau în altă parte (*alio loco*), unul (Quintus) că „totul se întâmplă din voia destinului” (*fato omnia fiant* – I, 50), celălalt (Marcus) că „însuși numele destinului este neîndoielnic o scorneală băbească și e îmbibat de superstiții, cu toate că despre destinul acesta se discută mult în doctrina stoică” (II, 7). Se pare, așadar, că Cicero intenționase să elaboreze pe tema destinului o lucrare în două cărți, prima conținând o apărare a doctrinei stoice despre destin, susținută tot de Quintus, ca și în cazul divinației, a doua – respingerea acestei teorii de pe poziția antidogmatismului neoacademic, pe care să o facă Cicero însuși. E foarte probabil că circumstanțele politice de după asasinarea lui Caesar la idele lui Marte 44 a.Chr. l-au determinat să-și modifice planul

inițial. Dificultatea subiectului, grija cu care ar fi trebuit el pus în discuție nu se potriveau deloc cu starea de spirit a lui Cicero din acea vreme, neliniștit de întorsătura pe care o luaseră evenimentele.

Prin urmare, considerăm că Cicero nu trebuie acuzat nici de inconsecvență față de acele vagi făgăduințe anterioare și nici de ușurința cu care a uzat de o convenție „scenică”, atunci când a motivat maniera de abordare a problematicii destinului sub forma unei disertații (*disputatio*) ca pe o concesie făcută unui prieten, Hirtius, dornic să-l asculte vorbind în acea postură combativă neoacademică, de sorginte socratică, experimentată de el anterior în amplul tratat *Tusculanae disputationes*. Pentru a nu risca bănuiala că a făcut din Hirtius, consulul desemnat pentru anul următor (43 a.Chr.), un auditor pasiv, incapabil să susțină o partitură dialogală (aidoma personajului A din *Tusculanae*), Cicero pretinde în *prooemium*-ul tratatului *De fato* că Hirtius însuși și-a ales această postură, dorind să-l asculte vorbind pe o temă filosofică, exact în stilul disertațiilor de la Tusculum. Prin acest artificiu ingenios, autorul se achită pe de o parte de promisiunea de a discuta într-o lucrare separată despre destin, pe de alta se salvează de la o eventuală acuzație privind maniera prea expeditivă a tratării.

Faptul că discuția despre destin este organizată de Cicero sub forma unei disertații, și nu a unui dialog nu îi permite să expună în întregime doctrina stoică pe această temă, după care să urmeze replica (*refutatio*) neoacademică, în maniera unei *disputatio in utramque partem*. O asemenea organizare ar fi prezentat pentru lector avantajul incontestabil al cunoașterii argumentelor stoice și a contraargumentelor neoacademice într-o importantă problemă filosofică. Poate de aceea i s-a reproșat lui Cicero că, „într-o problemă suficient de obscură prin ea însăși, el nu a adus decât confuzie și amestec de informații” (Löreher). Este aproape sigur că, așa cum se prezintă, tratatul *De fato*, chiar dacă ar fi fost bine conservat, este doar o eboșă imperfectă pe care autorul nu a avut timp să o revizuiască, ceea ce explică în bună măsură lipsa de consecvență dintre ceea

ce autorul anunţă în introducere şi dezvoltările din paginile păstrate, precum şi prezenţa unor digresiuni prea ample şi a repetiţiilor frecvente.

2.3. Sursele tratatului

În lipsa oricărei indicaţii a autorului, nu putem şti cu precizie care au fost sursele tratatului *De fato*, de aceea toate afirmaţiile în această privinţă rămân pur conjecturale. Ca şi precedentele, *De natura deorum* şi *De divinatione*, acest tratat este de inspiraţie neoacademică, întrucât filosoful cu ale cărui argumente este combătută în general teoria stoică a destinului şi în mod special cea a stoicului Chrysip este tot Carneades, întemeietorul celei de-a treia Academii, cunoscută ca *Noua Academie*.

S-a remarcat, încă din Antichitate, că tratatul *Despre destin* se încheie printr-o conciliere generală, în principiu favorabilă doctrinei stoice, despre care Cicero spune şi în alte tratate că nu se deosebeşte de fapt de doctrinele adverse decât în privinţa terminologiei. Faţă de sarcasmele necruţătoare la adresa filosofiei epicureice, se poate observa o anume deferenţă a autorului faţă de gândirea stoică, căreia în numeroase rânduri îi recunoaşte profunzimea ideatică şi elevaţia expresivă.

În *De natura deorum*, expunerea lui Balbus asupra doctrinei stoice, chiar dacă abil respinsă de neoacademicul Cotta, i s-a părut lui Cicero, prezent la dialogul pe tema divinităţii, mai convingătoare decât a lui Cotta. În *De divinatione*, Cicero însuşi combate doctrina stoică a divinaţiei, expusă de fratele său Quintus, dar critica lui are în vedere îndeosebi superstiţiile care puneau în pericol religia naţională a romanilor şi, în această privinţă, chiar părerile stoicilor erau diferite: faţă de doctrina stoicului Posidonius despre divinaţie, punctul de vedere, exprimat în interiorul stoicismului de Panaetius, era de un nonconformism pe care Cicero îl apreciază.

E adevărat, şi în *De fato* lui Cicero îi face plăcere să-l încolţească pe Chrysip cu argumentele dialecticii redutabile a lui

Carneades, dar putem observa că tot el îl „salvează”, acceptând unele observaţii ale stoicilor. Această toleranţă îi determină pe unii exegeţi fie să presupună o anume independenţă a lui Cicero faţă de neoacademici, fie să invoce o posibilă sursă din interiorul neoacademismului, care vădea un anume eclectism academico-stoic.

În general, în exegeza ciceroniană referitoare la acest tratat, se pune problema fie a unei surse unice, după care s-ar putea reconstitui părţile lipsă ale tratatului, fie a mai multor surse, pe care autorul le-ar fi adaptat ingenios planului conceput de el.

Editorul Albert Yon (*De fato*, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1991) apreciază că originalitatea lui Cicero nu e decât originalitatea factice şi superficială a unui compilator şi că ea nu constă în substanţa ideilor expuse, ci în maniera de a combina materiale de provenienţă diferită. Totuşi, în privinţa sursei acestui tratat, el e de părere că discuţia despre destin se derulează cu suficientă stringenţă logică, astfel că nu se pot distinge cu uşurinţă suturile pe care le-ar presupune folosirea mai multor surse. Yon opinează că, în cazul în care Cicero ar fi folosit o sursă pentru expunerea argumentelor stoice şi o alta pentru contraargumentele academice, tratatul ar fi avut o structură binară, intenţionată probabil iniţial de autor. Schimbându-şi planul din raţiuni, să spunem, extraliterare, care l-au constrâns să se achite cât mai rapid posibil de promisiunea de a elabora o lucrare despre destin, Cicero a recurs fie la soluţia de a combina într-o unică expunere sistematică tratate diferite, fie la o sursă unică. E destul de probabil, acceptă Yon, ca Cicero să fi folosit lucrarea unui neoacademic, Cleitomachos, discipolul lui Carneades, ale cărui idei apar şi în tratatele precedente din trilogia filosofică ciceroniană a divinului. Singura obiecţie la această supoziţie ar fi faptul că atitudinea conciliantă faţă de stoici din finalul tratatului *De fato* nu intră nici în vederile lui Carneades, nici în cele ale lui Cleitomachos.

O altă opinie, avansată de M. Meinecke (*De fontibus Cicero in libello de Fato secutus esse videatur*, Marienwerder, 1887),

este că acea unică sursă folosită de Cicero ar fi fost tratatul *Περὶ εἰμαρμένης* (*Despre destin*) al istoricului Posidonius, profesorul lui Cicero, ale cărui idei le menţionează şi combate în capitolul al treilea al lucrării.

Tot o sursă stoică cu acelaşi titlu, aparţinând lui Chrysip, a fost invocată de Giomini (*De divinatione, De fato, Timaeus*, Ed. Teubner, Leipzig, 1975), dar în cazul ambelor supoziţii pare puţin probabil ca un tratat al cărui obiectiv esenţial era combaterea doctrinei stoice a predestinării universale (chiar dacă Chrysip îi aducea unele corecţii importante) să fi avut o sursă stoică.

Alţi editori şi exegeţi ai tratatului *De fato* (Gercke, Löreher, Hoyer, Stuwe) au căutat o sursă favorabilă stoicilor din interiorul neoacademismului şi au aflat-o în Antiochus, filosoful academic cel mai conciliant faţă de stoici, cel despre care Cicero, în *Academica priora* (II, 43, 132), spunea: „Dacă ar fi schimbat câte ceva din afirmaţiile sale, ar fi fost cel mai veritabil stoic [stoic sadea]” – *Erat quidem, si pauca mutavissent, germanissimus Stoicus*. După părerea acestor exegeţi, Cicero, ca fost elev al lui Antiochus, de la care a moştenit opinia favorabilă despre stoici, ar fi „retuşat” o lucrare cu acelaşi subiect a acestui filosof. Ceea ce umbreşte această ipoteză, de altfel plauzibilă, este lipsa oricărei menţiuni a unui tratat despre destin scris de Antiochus. Ar fi mai probabil ca Cicero să fi folosit notiţele de la prelegerile lui Antiochus audiate de el, ceea ce ar explica scrierea rapidă şi foarte succintă a unei lucrări la care împrejurările nu i-au permis să zăbovească.

Părerea noastră este că Cicero nu a folosit propriu-zis o unică sursă, ci mai multe surse din care a extras ideile stoice, epicureice şi neoacademice pe care le va analiza în expunerea sa. Aşa cum el însuşi mărturisea, modalitatea preferată de el nu era traducerea fidelă a ideilor din sursele originare, ci aranjarea şi adaptarea lor în funcţie de planul fiecărei lucrări. La asemenea „combinaţii originale” se referă şi Plutarh, numindu-le ἰδιαι συντάξεις (< συντάττω – a combina), şi, apreciind că au fost scrise în manieră academică, se referea desigur nu la

sursa, ci la modalitatea tratării. Pentru edificarea lectorului, redăm un pasaj în care Cicero însuşi îşi revendică o anume originalitate faţă de sursele greceşti: „Iar dacă nu ne limităm la sarcina traducătorului, ci, respectând opiniile celor cu care suntem de acord, adăugăm şi propria noastră judecată, de ce ar fi preferabile originalele greceşti, de vreme ce versiunea noastră latină e foarte clară, cu toate că n-a fost tradusă întocmai din greceşte” (*De finibus*, I, 2, 6 – tr.n.).

O asemenea operaţie de ajustare a unor surse multiple într-o versiune latină unitară presupunea desigur un anume răgaz, de care Cicero se pare că nu a dispus în redactarea tratatului *De fato*. E mult mai probabil că, în graba de a alcătui o lucrare cât de cât acceptabilă, el a compilat în fugă ideile mai multor şcoli filosofice, din scrierile nelipsite din biblioteca sa, astfel că, din această amalgamare pripită, a rezultat un mozaic de argumente şi contraargumente, lipsit de sistematizarea cu care ne-au obişnuit celelalte tratate filosofice.

2.4. Cronologia tratatului

Şi problema cronologiei tratatului *De fato* ridică mari semne de întrebare, în absenţa vreunei menţiuni epistolare, de care au beneficiat alte lucrări ale lui Cicero. Singurul punct de reper rămâne afirmaţia autorului, din introducerea tratatului, că această disertaţie a sa pe tema destinului a avut loc în prezenţa şi la cererea lui Hirtius, „consul desemnat” (*consul designatus*), pe domeniul lui Cicero de la Puteoli, într-o perioadă tensionată, de mari probleme politice. Din scrisorile trimise lui Atticus (XIV, 20; XV, 1) rezultă că Cicero s-a aflat la Puteoli în anul 44 a.Chr., după asasinarea lui Caesar, în două perioade: aprilie-mai şi octombrie-noiembrie. Neliniştile civice care-i frământau deopotrivă pe Cicero şi pe Hirtius, conform mărturiei introductive, sunt mai motivate în perioada imediat următoare asasinării lui Caesar, în lunile aprilie-mai, când Marcus Antonius, asumându-şi postura de răzbnător al dictatorului ucis, încerca să atragă de partea lui plebea şi sclavii

Romei, pentru a păstra o stare de tensiune şi confuzie şi a descuraja astfel orice încercare a republicanilor de a pune mâna pe putere. Ceea ce pare să contravină ipotezei că dezbaterea despre destin a avut loc în această perioadă, iar transpunerea ei a fost efectuată ulterior la Tusculum, unde Cicero s-a aflat până la 5 iunie (cf. *Ad Atticum*, XV, 5), este folosirea titulaturii *consul designatus*, cu referire la Hirtius.

E bine ştiut că, la Roma, alegerile pentru consulii ce urmau a intra în funcţie în anul următor, la calendele lui ianuarie, numiţi până la acea dată, *designati*, aveau loc în cadrul comiţiilor centuriate întrunite în Câmpul lui Marte în cursul lunii iulie, cu unele derogări în cazul unor situaţii extreme. Or, în aprilie-mai nu putea fi încă vorba de un *consul designatus*, cum e numit Hirtius în acest tratat. Interesant e că şi în două scrisori către Atticus din aceeaşi perioadă Cicero se referă la Hirtius şi la Pansa, colegi de consulat, fie ca la „consuli desemnaţi” (*consules designati* – *Ad Atticum*, XIV, 12, 2), fie ca la „consuli ca şi desemnaţi” (*consules quasi designati* – *ibidem*, XIV, 9, 2).

Două ar fi presupunerile pe care ni le ocazionează aceste informaţii: 1. Dat fiind că Cicero face în scrisori aluzie la încercarea sa de a se achita de misiunea încredinţată de republicani de a-l atrage pe Hirtius, vechi ofiţer al lui Caesar, de partea lor („fiindcă ei vor ca Hirtius să devină mai de încredere, eu îmi dau toată silinţa” – *Ad Atticum*, XIVm 20, 4), e de presupus că îl numeşte consul desemnat pentru că anticipa în acel moment preelectoral, conform propriei estimări, o majoritate a sufragiilor pe care republicanii i-o promisese lui Hirtius; 2. Discuţia despre destin nu a avut loc în aprilie-mai, ci în a doua parte a anului 44 a.Chr., când Hirtius era deja *de facto* consul desemnat, împreună cu Pansa, după alegerile consulare din luna iulie.

Problema e deci dacă putem face abstracţie de elementele de timp şi spaţiu invocate în *prooemium*-ul tratatului *De fato* de către autor, conform convenţiei punerii în scenă, utilizată în toate tratatele sale filosofice, sau le putem considera elemente-cheie ale datării acestui tratat?

Practic, Cicero nu a dispus în acel an de un alt moment prielnic redactării tratatului despre destin, decât perioada de

relativă acalmie din lunile mai-iunie, când se află pe domeniul său tusculan. Tratatul *De divinatione* era încheiat, după presupunerea majorităţii exegeţilor, în momentul morţii lui Caesar, şi în perioada imediat următoare, Cicero nu a făcut decât să-l retuşeze. În introducerea celei de-a doua cărţi a acestui tratat, enumerându-şi operele filosofice, el îşi exprimă intenţia de a scrie şi o lucrare despre destin, care ar fi urmat să întregască seria lucrărilor dedicate problemelor divine (cf. II, 1), dar de redactarea acestei noi lucrări Cicero nu s-a putut ocupa în luna aprilie, perioadă foarte nefericită pentru el, când răţacea de la un domeniu la altul, alarmat de situaţia din Roma. În luna iulie a aceluiaşi an, el va pleca în Grecia şi, în cursul traversării mării, va scrie *Topicele* (*Topica*), un mic tratat de retorică; se reîntoarce în august în Italia, urmând ca la 2 septembrie să pronunţe în senat primul dintre cele 14 discursuri *Filipice* împotriva lui Antonius. În octombrie se afla din nou la Puteoli, preocupat de redactarea celei de-a doua *Filipice* şi a tratatului filosofic *De officiis*, conform informaţiilor din corespondenţa sa din această perioadă.

Prin urmare, rămâne ca cea mai probabilă perioadă a redactării tratatului *De fato* acel răstimp de aproximativ 15-20 de zile pe care Cicero l-a petrecut la Tusculum în mai-iunie, posterior „discuţiei” purtate cu Hirtius la Puteoli, pe care o va transpune cu acea grabă conştiincioasă de a se achita de promisiunea făcută lectorilor în tratatele precedente, promisiune care, în toiul evenimentelor politice de atunci, se confrunta cu alte priorităţi.

În încheierea acestei discuţii, reproducem ipotezele exegeţilor cu privire la cronologia redactării tratatului *De fato*, după lucrarea *Cronologia ciceroniana* a lui Nini Marinone (Roma, 1997, p. 235):

- ediţiile Ax, Giomini, Yon, Rackam: a doua jumătate a lunii mai 44 a.Chr.;
- E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, 2 vol., Milano – Geneva, 1939-1941: mai-iunie;
- M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik, eine Biographie*, München – Zürich, 1991: după *De divinatione* şi înainte de *De gloria* (tratată scris în luna iulie 44 a.Chr.);

- K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma, 1972: sfârşitul lui mai – începutul lui iunie;
- P. Mackendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, Londra, 1989: 15 martie – iunie;
- T.M. Mitchel, *Cicero*, 2 vol., New Haven, 1979-1991: consideră tratatul *De fato* contemporan cu *Topica* şi *De gloria*, redactate în luna iulie;
- D. Stockton, *Cicero, a Political Biography*, Oxford, 1981: dă ca dată posibilă sfârşitul anului 44 a.Chr.

Se poate observa că majoritatea exegeţilor presupun ca dată probabilă a compunerii tratatului perioada mai-iulie, cu excepţia lui Stockton, care avansează ipoteza redactării lui la sfârşitul anului 44 a.Chr., luând, fără îndoială, în calcul menţionarea lui Hirtius drept consul desemnat, compatibilă propriu-zis cu cea de-a doua jumătate a anului.

2.5. Structura tratatului *De fato*

Acest tratat ne-a parvenit într-o stare precară, cu lacune a căror dimensiune nu poate fi decât prezumată, şi care, însumate, ne privează, se pare, de mai bine de jumătate din tratat. În funcţie de numerotaţia capitolelor din textul rămas, sunt afectate de lacune următoarele părţi:

1. la începutul introducerii, lacuna e de câteva rânduri, datorându-se pierderii sau mutilării primei foi;
2. lacună considerabilă după II, 4;
3. lacună probabilă sau pasaj corupt, înainte de XV, 35;
4. lacună de câteva rânduri, după XIX, 45;
5. sfârşitul lucrării lipsă, după XX, 48.

Aşa cum se prezintă în ediţiile moderne, în tratatul *De fato* pot fi identificate: 1. *introducerea* (*prooemium*), lacunară la începutul şi sfârşitul ei; 2. *cuprinsul*, constând, conform avertismentului introductiv, dintr-o parte *etică* şi una *logică*.

2.5.1. Titlul tratatului

Lipsa primelor rânduri din introducere face ca şi titlul lucrării să se fi pierdut. El poate fi lesne reconstituit în primul rând

după menţiunile autorului însuşi, cum e cea din introducerea cărţii a doua a tratatului *De divinatione: Quibus (ut est in anima) de Fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic questioni* – „Dacă voi putea (aşa cum intenţionez) să adaug şi o carte *Despre destin*, voi fi făcut tot ce se putea în această problemă”. În al doilea rând, titlul tratatului ciceronian despre destin e cunoscut din menţiunile scriitorilor antici din secolele următoare, A. Gellius, Macrobius, Augustin, cărora le datorăm şi câteva referiri la unele pasaje lipsă din tratat.

Titlul *De fato* este, în intenţia autorului, echivalentul latin al titlului unor lucrări greceşti cu aceeaşi temă, Περὶ εἰμαρμένης, între care cea a stoicului Chrysip. În ce priveşte compatibilitatea celor două cuvinte, grecescul εἰμαρμένη şi latinescul *fatum*, ea este în primul rând de natură morfologică: ambele forme sunt participii perfecte, medio-pasive, substantivizate, unul de gen feminin, de la verbul μέρομαι (a împărţi, a atribui), cu acelaşi radical, μερ/μop < *smer/*smor, ca şi numele homeric al destinului μοῖρα (destinul ca parte individuală), celălalt de gen neutru, de la verbul fari (a spune), desemnând destinul ca prezicere. În ce priveşte sensul, la Augustin, *fatum* are şi conotaţia de horoscop, desemnând destinul citit în poziţia astrilor din momentul conceperii sau naşterii cuiva: „*fati nomen ubi solet a loquentibus poni id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est*” (*De civitate Dei*, V, 9 – „numele destinului vine de acolo de unde obişnuiesc vorbitorii să-l derive, adică de la poziţia astrilor în momentul când cineva a fost conceput sau născut” – cf. Ernout, Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932, sub voce *fatum*). Provenienţa lui *fatum* de la *fari* a fost stabilită de gramaticii antici Varro, Servius, Priscian, Isidor din Sevilla şi a fost acceptată şi de Augustin. Latinii s-au străduit să păstreze distincţia de sens între *fatum* (destin) şi *fortuna* (soartă), după modelul distincţiei stabilite de greci între εἰμαρμένη şi τύχη. În latină *fortuna*, ca şi τύχη în greacă, reprezintă soarta capricioasă şi oarbă, care nu poate avea o cauză în legiuirea firii, spre deosebire de *fatum* – εἰμαρμένη – care este însăşi providenţa divină, infinit

înțeleaptă și echitabilă. După afirmația lui Pitagora, citată anterior, soarta se opune destinului, în măsura în care hazardul se opune ordinii, iar incoerența unei înserieri ordonate. În definiția pe care o vor da stoicii destinului, văzut de ei ca „ordonare și înlănțuire de cauze”, este evidentă relația etimologică, percepută în buna tradiție a etimologiilor antice (bazate pe asemănări formale facile) între εἰμαρμένη și εἶρμός (înlănțuire, șir), cuvinte a căror proveniență este în realitate diferită. Reproducând definiția dată de stoicul Chrysip destinului, Quintus, protagonistul primei cărți a tratatului *De divinatione*, stabilește echivalența între *fatum* și εἰμαρμένη: *Fatum autem id appello quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum cum causae causa nexa rem ex se gignat* (I, 55) – „Numesc însă destin ceea ce grecii numesc εἰμαρμένην, adică ordinea și înlănțuirea cauzelor, fiindcă o cauză, dependentă de o alta, produce de pe urma ei un efect”.

2.5.2. Introducerea (*prooemium*)

Într-o scrisoare către Atticus (*Ad Atticum*, IV, 16), Cicero își anunță intenția de „a scrie o prefață la fiecare carte a sa, precum Aristotel, în tratatele numite de el exoterice”. La Cicero, prefața are rolul de a justifica demersul filosofic intenționat de el în scrierea fiecărui tratat, de a prezenta metoda de investigație a temei abordate și, nu în ultimă instanță, de a oferi detalii scenice ale transpunerii livrești a unui pretins dialog sau disertații reale, precizând locul și timpul discuției, precum și prezența unor anumiți protagoniști.

În prefața acestui tratat, Cicero începe prin a prezenta dubla perspectivă, etică și logică, din care stoicii discută problematica destinului, avertizându-și lectorul că și el va respecta aceeași ordine în discutarea, din perspectivă neoacademică, a argumentelor stoice.

Urmează apoi precizarea manierei de prezentare a temei investigate, care va fi, anunță cu regret Cicero, o *disputatio in utramque partem* (o disertație cu argumente pro și contra) în

locul unui *dialogus*, obișnuit în majoritatea tratatelor sale. Vina acestei derogări este atribuită de autor unei anumite împrejurări (*casus quidam*), prin simularea abilă a unui abandon nedorit al vechii forme de organizare a tratării filosofice folosite în tratatele precedente, *De natura deorum* și *De divinatione*. Cu această ocazie, Cicero elogiază virtuțile metodei folosite în aceste dialoguri, pe care o numește *in utramque partem perpetua oratio* și care consta în expunerea completă de către fiecare protagonist implicat în actul dialogic a doctrinei apărute de el (stoică sau epicureică), urmată de replica interlocutorului neoacademic.

Avantajul incontestabil al acestei proceduri, de filiație socratică, este, în concepția lui Cicero, posibilitatea oferită lectorului de a discerne, dintre raționamentele care i se propun, soluția „care i se pare lui cea mai probabilă” (*quod cuique maxime probabile videretur*), cunoscută fiind opțiunea Noii Academii pentru probabil (gr. πιθανόν, lat. *probabile*), mai lesne de identificat de gândirea umană, prea limitată pentru a percepe plinar adevărul. Conformându-ne convenției propuse de Cicero, putem deduce că, „deturnat” de la practica curentă de o „anumită împrejurare”, pe care urmează a o preciza imediat, și cumva obligat să substituie altercației dialogale obișnuite o disertație în care doar el va fi succesiv apărător și acuzator, Cicero regretă (trebuie să recunoaștem, cu autentică premoniție) tocmai disconfortul pricinuit lectorului de a nu mai putea urmări partitura unor personaje distincte, care-și confruntă opiniile, soluție care ar fi fost mult mai eficientă pentru orientarea într-o anumită direcție a opțiunii lui finale.

Acest regret al autorului, chiar dacă apare aici ca un element de recuzită, necesar dimensiunii scenice pe care o conferă el tratatelor, poate să fi fost în bună măsură real, mai ales că e vorba de abordarea unei probleme ca cea a destinului, pe care și cu alte ocazii o prezintă ca fiind „foarte neclară și foarte complicată” (*obscurissima et implicatissima quaestio*). Adevăratul „vinovat” de derogarea de la maniera tradițională, dialogală, a scrierilor sale filosofice nu a fost Hirtius, prietenul său

cu aceleaşi preocupări spirituale, aflat şi el atunci pe domeniul de la Puteoli, unde Cicero îşi trăia reclusiunea (impusă de agitaţia politică de la Roma de după moartea lui Caesar), şi la rugămintea căruia pretinde a susţine o disertaţie magisterială în stil neoacademic. În realitate, vina o poartă starea de spirit a lui Cicero, puţin prielnică organizării minuţioase pe care o presupunea o tratare dialogală. Detaliile topice şi cronologice ale discuţiei purtate cu Hirtius fac parte din convenţia dramatizării literare, pe care Cicero o asumă şi o propune lectorului pentru a-l implica efectiv, în calitate de coparticipant, la preluul fiecărei dezbatere filosofice, indiferent de natura ei. De fapt, monologul pe care urmează a-l susţine Cicero pe tema destinului presupunea, ca şi dialogul, o situaţie alocutivă, în sensul că şi el este adresat, textul său având o configuraţie parţial dialogică, chiar dacă nu se bazează pe alternarea propriu-zisă a partiturilor interrogative şi expozitive. Cicero va substitui alterităţii dialogice, la care e silit să renunţe aici, o altă procedură, constând în chemarea în scenă şi interpelarea filosofilor, cu ale căror idei polemizează în această *refutatio* academică pe tema destinului.

Autorul prezintă în continuare alte detalii de natură scenică, informându-ne că, într-o zi din perioada discuţiilor sale puteolane, purtate cu Hirtius exclusiv pe teme politice, prioritate impusă de însăşi derularea evenimentelor politice, după epuizarea subiectelor civice la ordinea zilei, Hirtius şi-a exprimat sub formă interogativă dorinţa de a-l asculta vorbind pe o anumită temă: *possumne aliquid audire?* („pot oare să audiez ceva?”). De la bun început ni se sugerează că, prin această întrebare, Hirtius şi-a ales de bunăvoie postura de *auditor*, cu toate că în răspunsul său Cicero îi va oferi alternativa celei de orator: *Tu vero, inquam, vel audire vel dicere* („Sigur că poţi fie să mă ascuţi, fie să declami tu însuţi”). Motivaţia acestei oferte, va argumenta imediat Cicero, rezidă în pasiunea constantă pentru elocinţă, pe care el i-o insuflase şi lui Hirtius, astfel că îl considera pe deplin capabil să-şi secundeze sau să-şi înlocuiască magistrul. Cicero pare să uite foarte repede

propunerea de a declama făcută lui Hirtius şi se lansează în aprecieri personale pe marginea interacţiunii benefice dintre retorică şi filosofie, pentru a răspunde aluziei strecurate de Hirtius referitor la preferinţa mai recentă a reputatului orator pentru filosofie.

În concepţia lui Cicero, posturile de orator şi de filosof sunt perfect compatibile şi confine, înlesnind transferul reciproc avantajos de elemente intrinsece fiecăreia dintre cele două indeletniciri. Această comunicare benefică este constatată de el în argumentaţia Noii Academii, filosofie pe care Cicero mărturiseşte că o are ca model, tocmai datorită permisivităţii ei faţă de elocinţă, căci elocinţa, spune el, împrumută de la această filosofie subtilitatea logică (*subtilitatem ab Academia mutatur*) şi, la rândul ei, îi oferă bogăţia expresiei şi podoabele stilistice (*et ei vicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi*). În scop demonstrativ, Cicero lasă în seama lui Hirtius opţiunea de a-l asculta fie ca filosof, fie ca orator, pentru că, spune el, îi erau la îndemână ambele posturi, în calitatea sa de adept roman al neoacademicilor. Ca orator însă, Hirtius îl ascultase pe Cicero cu numeroase prilejuri, dorind a se perfecţiona în arta retorică. Într-o scrisoare din iulie 47 a.Chr. (*Ad familiares*, IX, 17, 7), Cicero îi menţionează pe Hirtius şi pe Dolabella ca discipoli ai săi în probleme de retorică, iar într-o alta, din 22 aprilie 44 a.Chr., chiar din perioada când are loc această discuţie (*Ad Atticum*, XIV, 12, 2), se declară agasat de rolul său de profesor de elocinţă al lui Hirtius şi Pansa (viitori colegi de consulat), pe motiv că venise la Puteoli, la cura de ape (*apud aquas*), pentru a se odihni, nu pentru a fi constrâns să declame. Hirtius preferă deci să-l audieze pe Cicero în ipostaza de filosof, motivând că lectura unei lucrări anterioare, *Tusculanae disputationes* (*Disertaţiilor tusculane*) i-l revelase ca pe un bun cunoscător al „obiceiului academicilor de a ţine o disertaţie combativă pe o temă propusă” (*hanc academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes*).

Într-adevăr, la reşedinţa sa de la Tusculum, Cicero iniţiase cu câţiva ani în urmă, în prezenţa unor prieteni şi discipoli

invitaţi acolo, nişte lecţii demonstrative (în maniera acelor *σχολαί* greceşti), în intenţia de a dovedi eficienţa metodei socratice (preluată şi continuată de academici) de a discuta în contradictoriu pe o temă dată. Se ştie că Socrate folosisese metoda interogaţiei (*εἰρωνεία*) preluată de la sofistul Gorgias (primul care ar fi folosit-o, după Platon, *Gorgias*, 447 c), cu ajutorul căreia, discutând cu interlocutorii săi ocazionali, le evalua opiniile pentru a le replica în contradictoriu, dacă găsea de cuviinţă. Acest obicei al antilogiei a fost reluat apoi de Arcesilaos, întemeietorul Academiei Medii, cu deosebirea că el a pretins discipolilor să nu-i pună întrebări, ci să-şi exprime ei înşişi opiniile, urmând ca el să-i contrazică, iar ei să se apere. Platon spune că Gorgias (*op.cit.*, *ibidem*), iniţiatorul metodei interogative, invita asistenţa să-l întrebe ceva şi el se arăta dispus să răspundă, metodă pe care atât Socrate, cât şi Arcesilaos o vor adapta *sui-generis*.

Tot Arcesilaos, spune Diogenes Laertios (*Vieţile şi doctrinele filosofilor*, IV, 28), a fost cel dintâi care a folosit argumente pro şi contra în dezbaterea aceleiaşi probleme şi a făcut astfel mai combativ tipul de discuţie consacrat de Socrate şi Platon, prin întrebări şi răspunsuri succesive. În *Orator* (III, 18), Cicero afirmă despre Arcesilaos că a introdus cel dintâi sistemul de a nu-ţi expune opiniile, ci de a le combate pe cele exprimate de fiecare auditor. Avea loc astfel o *disputatio in utramque partem*, constând uneori într-o replică aproape continuă (*oratio continua*) a interlocutorului-magistru la o opinie propunătoare de subiect, avansată de cineva din asistenţă, pe care el o evalua şi o combătea succesiv.

În introducerea tratatului *Tusculanae disputationes*, Cicero îi face cunoscută lui Brutus, absent de la acele dispute, procedura folosită de el pe toată durata celor cinci lecţii demonstrative, transpuse scenic în tot atâtea cărţi: „Ceream cuiva care ar fi dorit să mă asculte o temă, pe marginea căreia discutam apoi în contradictoriu, stând jos sau plimbându-mă” (I, 4). Dacă ascultătorul spunea, bunăoară: „După părerea mea, plăcerea este binele suprem”, după această opinie provocatoare, urma

tirul interogativ advers, ca preludiu la un discurs cursiv, din care se putea deduce că cel ce provocase disputa nu împărtăşea de fapt opinia exprimată de el, ci dorea doar să asculte punctul de vedere contrar. Discuţia începea sub aparenţele unui dialog, e drept, cu interogaţii din ce în ce mai autoritare ale contraopinentului, care-şi încolţea adversarul, prefăcându-se a-i atribui, ca pe o convingere proprie, opinia iniţială, de la care pornise altercaţia.

Sub efectul replicilor lui Cicero, desemnat acolo ca personajul M(agister), personajul A(uditor) e pe punctul de a abandona *dialogul*, preferând o expunere cursivă (*oratio continua*), dar Cicero îl invită să păstreze convenţiile minimale ale eticii dialogale, statuate de Platon, obţinând în cele din urmă consimţământul partenerului său, care va rămâne de altfel cantonat în postura mai comodă de auditor, punctând când şi când expunerea audiată cu firave replici.

În *De fato*, procedura este identică celei din *Tusculanae disputationes*: lăsându-i lui Hirtius iniţiativa de a-şi alege calitatea de auditor, i-o acordă şi pe cea a alegerii unei teme. Fără a se face vreo precizare în acest sens, putem doar presupune că tema aleasă de el a fost cea a destinului, acceptată şi de vorbitor. Cicero îl avertizează totuşi cu o anume modestie că i se va revela ca filosof, numai că varianta romană a acestei posturi (*ut Romanum hominem*), cu alte cuvinte, Cicero nu avea experienţă dialectică şi nici virtuozitatea unui filosof grec; în plus, îl previne că el va „filosofa” ca cineva care abordează cu o anumită precauţie genul disputei filosofice (*ut timide ingredientem ad hoc genus disputandi*) şi care-şi reia după o lungă întrerupere aceste preocupări (*ut longo intervallo haec studia repentem*).

Această triplă precizare denotă o modestie care ar fi putut avea, în intenţia lui Cicero, rolul de a diminua întru câţva ipostaza de novice în care îl punează el pe Hirtius, manipulându-l cu un anume egoism, pentru a-şi legitima comod maniera de abordare a temei, diferită de cea a dialogului, devenit tradiţional în scrierile sale. Pare la fel de probabil că Cicero reiterează aici, foarte

succint, acele justificări referitoare la prestația sa filosofică din ultimii ani, devenite locuri comune în introducerile altor tratate. Replica lui Hirtius, fără a fi prea îndatoritoare, rămâne în tonul complezenței pe care și-o arătasera până atunci reciproc cei doi interlocutori: *Ita, inquit, audiam te disputandem, ut ea lego, quae scripsisti* („Te voi asculta, zise el, susținând o disertație, așa cum citesc ceea ce ai scris”). Nu credem că trebuie subînțeles în acest context un adverb, cum ar fi *libenter* (cu plăcere), căci Hirtius îl asigură pur și simplu pe Cicero că, așa cum se complăcea ca lector al scrierilor sale, se complăcea și în postura de auditor și îndemnul său, adresat sub formă imperativă, *proinde ordire* („deci începe!”), urmat de forma verbală hortativă *considamus* („să ne așezăm”), are rolul de a sublinia dorința sa reală de a-l asculta vorbind pe *filosoful* Cicero, cunoscut de el până atunci doar din lectura tratatelor filosofice deja publicate. Cu aceasta se încheie *prooemium*-ul păstrat al acestui tratat, în care apar, e drept, conturate fugar, elementele exordiale specifice introducerilor din alte lucrări ciceroniene: enunțarea subiectului, locul, timpul și participanții la discuție, maniera de tratare a temei, precauțiile formulate cu privire la îndreptățirea demersului filosofic inițiat și la abilitatea lui de a-l finaliza.

2.5.3. *Disputatio in utramque partem*

A. După o lungă lacună, ne aflăm în toiul disputei asumate de Cicero, într-un pasaj în care îl invocă și interpelează pe filosoful stoic Posidonius, profesorul și prietenul său (*Posidonius noster*), reproșându-i că a folosit ca exemple de predestinare atât fapte explicabile prin efectul acelei solidarități a elementelor universului, numită de stoicii greci *συνπάθεια*, cât și unele datorate propriu-zis întâmplării. Vine apoi rândul lui Chrysip să fie admonestat de Cicero, în temeiul afirmației acestuia că natura (clima) unui loc poate influența actele umane. Chiar dacă există, consimte Cicero, o anumită influență a naturii asupra temperamentelor noastre, noi o putem în multe privințe neutraliza (vezi exemplul filosofului Stilpon din Megara). Se

poate recunoaște aici o respingere (*refutatio*) nu atât a ideii propriu-zise de solidaritate între elementele universului, susținută de stoici, cât a măsurii în care ea avantajează concluziile fataliste ale stoicilor.

Acest sfârșit (cap. III-IV) al discuției pe tema interinfluenței naturale a lucrurilor făcea parte dintr-o dezvoltare mai amplă pe tema divinației, abordată mai ales sub aspectul ei astrologic, folosită de stoici drept argument în favoarea destinului. Se încheie astfel partea *etică* a tratatului, în care discuția despre destin are în vedere și acel determinism individual, manifestat prin liberul arbitru al omului.

B. Critica *teoremelor* (θεωρήματα), acele principii generale pe care se sprijină divinația, deschide partea propriu-zis *logică* a discuției. Transferată pe terenul logicii, argumentația se va referi la valoarea de adevăr a propoziției ipotetice, modalitate frastică sub care se prezentau teoremele divinatorii, și la raportul dintre necesar și posibil implicat de ele. Sunt angajate două puncte de vedere, cel al stoicului Chrysip și cel al megaricului Diodor Cronos. La Diodor, posibilul și necesarul se confundă, în timp ce Chrysip se străduiește să le stabilească diferența, neavând la îndemână decât această modalitate de a păstra ideea că tot ce se întâmplă în viitor e predeterminat și, în consecință, previzibil și posibil, fără a fi obligat să admită și necesitatea împlinirii. Pentru Diodor este posibil și necesar doar ceea ce este adevărat (real) sau va fi astfel în viitor și, pe baza acestei definiții, el conchide asupra necesității universale. Argumentația lui Diodor este sofisticată (vezi și argumentul *leneș* – ἀργὸς λόγος), pentru că el confundă posibilul logic cu cel real, dar și Chrysip, pentru a-l combate, comite la rândul-i grave sofisme.

Chrysip va introduce în discuție noțiunea de cauzalitate, stabilind o ierarhie a cauzelor de așa natură încât, afirmând că destinul, văzut ca înlanțuire de cauze, este permanent, să nu fie nevoit să recunoască și permanenta lui necesitate, pentru a putea concilia ideea de destin și cea de libertate individuală.

Ceea ce el încearcă să facă, păstrându-se totuși în limitele logicii (cauzale), Epicur va face, e de părere Cicero, ieșind în afara logicii, atunci când justifică liberul arbitru prin acea ușoară deviere (gr. παρέγκλισις, lat. *clinamen*) a atomilor de la traiectoria lor predestinată, rectilinie, fără a invoca o cauză convingătoare.

Cicero îl va interpela apoi pe neoacademicul Carneades, a cărui argumentație, contrară celei bazate pe antecedența unor cauze fatale, folosită de Chrysip, i se pare un model de raționament riguros: „Dacă toate lucrurile se întâmplă în virtutea unor cauze anterioare înseamnă că totul se află într-o strânsă dependență și înlănțuire în virtutea unei conexiuni naturale și dacă-i așa, rezultă că totul este o creație a necesității. Dacă asta-i adevărul înseamnă că nimic nu se află în puterea noastră, or ceva stă totuși în puterea noastră. Dacă însă totul se întâmplă din vrerea destinului, se întâmplă datorită unor cauze anterioare, în consecință, nu tot ce se întâmplă e predestinat” (XIV, 31-32).

Această parte a expunerii lui Cicero cuprinde capitolele VI, 11 – XVI, 38 și alcătuiește un tot relativ unitar, a cărui omogenitate este asigurată de încercarea lui de a evalua punctele de vedere a patru importanți filosofi, Chrysip, Diodor, Epicur și Carneades, cu privire la relația dintre destin și libertatea umană.

În strânsă legătură cu această idee este reluată apoi problema formării asentimentului (gr. συγκατάθεσις, lat. *assensio*), care făcuse, spune Cicero, obiectul unei dezvoltări mai detaliate în prima parte (*prima oratione*) a expunerii sale. Filosofii partizani ai libertății umane, între care trebuie menționați în primul rând neoacademicii, nu admiteau că impulsul individual (gr. ὁρμή, lat. *appetitus*), rezultând din natura proprie a fiecărui individ (în virtutea căreia el își dă asentimentul percepțiilor exterioare, făcându-le comprehensibile), ar putea fi implicat în lanțul causal prin care Chrysip definea fatalitatea, deoarece acest lucru ar însemna anularea libertății asentimentului și a efectelor sale, situație în care omul nu mai poate fi considerat responsabil de actele lui.

Analizând pertinent afirmațiile lui Chrysip, Cicero e de părere că între el și apărătorii liberului arbitru nu există o ireconciliabilă deosebire ideatică, ci mai degrabă o diferență terminologică (cap. XVII, 39 – XIX, 45).

Lucrarea se încheie printr-o conciliere cvasigenerală, singurul filosof neimplicat în acest aparent consens final rămânând doar Epicur, împotriva căruia Cicero construiește o invectivă similară unei perorații retorice (cap. XX, 46-48); aceasta face ca acordul final să pară destul de instabil, datorită incompatibilității aporiei epicureice a devierii atomilor cu logica altor doctrine, chiar dacă și aceasta era discutabilă sub unele aspecte.

Finalul disertației ciceroniene este lacunar, dar nici în forma sa completă el nu i-ar fi procurat, credem, lectorului un confort definitiv sub aspect epistemologic și, oricât s-a străduit autorul să-l antreneze într-o experiență dialectică de oarecare anvergură, problematica destinului rămâne în bună măsură pentru lectorul obișnuit la fel de neclară și complicată (*obscurissima et implicatissima*) cum o apreciasse însuși Cicero. Nu știm, în absența părții finale a tratatului, care va fi fost reacția auditorului Hirtius, cât de convingătoare i se va fi părut postura de *filosof* în care Cicero i se revelase, la dorința lui expresă. Credem că autorul va fi menționat în final ceva în această privință, dar nu ne îngăduim să prezumăm nimic, în lipsa vreunei atestări. Oricum, se poate spune că Cicero s-a achitat onest de dificila întreprindere a unei *disputatio* de tip neoacademic, evaluând cele mai cunoscute puncte de vedere ale unor doctrine „rivale” și implicându-se personal prin diferențe de tonalitate, de la neutru până la sarcastic. El a „riscat” și o anume originalitate prin raportarea unor idei la experiența spirituală romană, oferindu-i auditorului și variantele autohtone ale unor enunțuri comentate în expunerea sa sau folosindu-se de exemplificări livrești din tradiția literară latină (tragedia *Medeea* a lui Ennius).

Ceea ce este, de asemenea, meritoriu și în acest tratat e truda neobosită a lui Cicero de a afla echivalentele cele mai reușite ale unor cuvinte sau expresii grecești, începând cu acel *moralis* propus de el în *prooemium* drept calc pentru grecescul ἠθική.

Sub acest aspect, chiar dacă nu suntem siguri ce va fi spus Hirtius în final, e foarte probabil că, ascultându-l pe Cicero, a avut cu adevărat impresia că acesta reuşise să „deprindă filosofia să vorbească latineşte, acordându-i astfel cetăţenie romană”, ca să parafrazăm aprecierea făcută de Cicero cu privire la prestaţia filosofică a lui Cato din Utica, personaj al unuia dintre dialogurile sale (*De finibus bonorum ac malorum*, III, 12).

Demersul lui Cicero este în multe privinţe mai convingător sub aspect retoric, datorită aportului evident al unor elemente ale tehnicii retorice: dispunerea graduală a argumentelor şi contraargumentelor, interogaţii şi exclamaţii retorice, exemplificări literare. Intenţia filosofului-orator este şi aici aceea de a realiza o persuasiune progresivă şi eficientă a auditorului, în sensul că, facilitându-i accesul la înţelegerea tuturor punctelor de vedere exprimate, îi induce treptat acestuia disponibilitatea de a opta în final pentru soluţia cea mai plauzibilă, conform unui deziderat recurent în scrierile filosofice ciceroniene.

2.5.4. Receptarea tratatului în posteritate

A. Manuscrise

Se poate aprecia că, în secolele următoare, tratatul ciceronian *Despre destin* s-a bucurat de o receptare favorabilă, fiind citat de autori ca Seneca, Aulus Gellius, Macrobius, Augustin, din opera cărora prezentăm într-o *addenda* traducerea unor fragmente menţionate de ei, dar pierdute din corpusul tratatului.

Se crede că înainte de secolul al IX-lea p.Chr. a circulat o culegere de texte filosofice ciceroniene, care reunea tratatele *De natura deorum*, *De divinatione*, *Timaeus*, *De fato*, *Topica*, *Paradoxa stoicorum*, *Lucullus*, *De legibus* într-un manuscris unic, scris în minuscule carolingiană, păstrat în Franţa. Se pare că acest exemplar era deja mutilat prin pierderea unor caiete, precum şi a unor foi separate, în momentul când a început să fie copiat în mai multe exemplare. Acest arhetip comun al copiilor ulterioare ale tratatelor menţionate a fost notat de A.C. Clark (*The Descent of Manuscripts*, Oxford, 1918, p. 324) prin sigla Q.

Familia manuscriselor-copii reuneşte şapte membri, dintre care cinci conţin şi tratatul *De fato*, manuscrise pe care le vom menţiona în cele ce urmează, ordonându-le după sigla lor curentă:

1. A – *Leidensis Vossianus* 84 din secolul al IX-lea sau începutul secolului al X-lea, scris în minuscule carolingiană în Franţa, se pare în zona Orléans (cf. Plasberg, *Codices Graeci et Latini photographice depicti*, Leyda, vol. 19, 1915) pe foi de pergament (*membrana*), având forma unui *codex membranaceus*; conţine toate tratatele din arhetipul Q şi este păstrat în Biblioteca Academiei din Leyda (anticul *Lugdunum Batavorum*).
2. B – *Leidensis Vossianus* 86, ceva mai recent decât precedentul (secolul al X-lea), cu acelaşi conţinut, doar ordinea caietelor fiind diferită; este un *codex membranaceus* cu scriere minusculă carolingiană, păstrat tot în Biblioteca Academiei din Leyda.
3. F – *Florentianus Marcianus* 257, tot din secolul al X-lea, cu un conţinut identic cu al manuscriselor A şi B, dăruit catedralei din Strasbourg de episcopul Werinharius (secolul al XI-lea) şi adus în Italia în secolul al XV-lea de Poggio Bracciolini şi păstrat în Biblioteca Laurentiană din Florenţa; este un *codex membranaceus* scris în minuscule carolingiană.
4. M – *Monacensis* 528, *codex membranaceus* din secolul al XI-lea, cuprinzând toate tratatele din arhetipul Q, scris în minuscule carolingiană de mâini diferite, se pare, păstrat în Biblioteca Academiei din Monaco.
5. V – *Vindobonensis* 189, *codex membranaceus* datând din secolele al IX-lea – al X-lea, scris în minuscule carolingiană şi păstrat în Biblioteca de stat din Viena (Hofbibliothek), odinioară Palatina Caesarea (Biblioteca imperială), cu un conţinut identic cu al precedentelor.

Între aceste cinci manuscrise s-a încercat o anume ierarhizare, F fiind considerat o copie a lui A şi B, iar M ca derivând din F sau o dublură a lui, de aceea în domeniul criticii de text

sunt creditate cu autoritate îndeosebi manuscrisele A, B și V (cf. Schwenke, *Classik Revue*, IV, 1890).

Între paleografi și editori există însă anumite divergențe în privința apartenenței manuscriselor A, B și V la o familie unică sau la două ramuri ale ei: Plasberg e de părere că manuscrisele A și V aparțin aceleiași ramuri, dată fiind corespondența dintre ele, dar că manuscrisul B face parte dintr-o altă ramură; Lörcher îl combate, opinând că cele trei manuscrise formează o ramură unică, chiar dacă asemănările dintre ele sunt oarecum compromise de corecturi și conjecturi pripite.

În ce privește critica lecțiunilor oferite de aceste manuscrise, în principiu se adoptă lecțiunea care coincide în două manuscrise, contra celei din al treilea manuscris: ca de exemplu *De fato*, XII, 27 *erunt* – A și B, *fuert* – V.

La rigoare, se pot folosi, comparativ cu cele trei manuscrise, lecțiunile oferite de o culegere de manuscrise ciceroniene din secolul al IX-lea, *Excerpta Hodoardi* (*Vaticanus Reginensis* 1762), *codex membranaceus* scris în minuscule carolingiană, păstrat în Biblioteca Vaticanului, conținând și unele pasaje din *De fato*, precum și alte numeroase manuscrise din secolele al XII-lea – al XV-lea (între care și *Parisinus Latinus* 17812), utilizate de editorii vechi și moderni. Unii editori (Yon) le consideră însă neglijabile, pe motiv că ele nu reprezintă decât interpolări ale manuscriselor din familia arhetipului Q.

Excerpta Hodoardi oferă în general lecțiuni identice manuscriselor A, B și V, iar lecțiunile sale diferite sunt uneori greșite: exemplu *tenebitur id* (XVI, 38), față de *igitur omnis*, în A, B, V sau *quia non apparent* (IX, 17) față de *appareret* în A, B, V.

Caracterul conjectural al criticii de text este mai accentuat acolo unde chiar manuscrise autoritare, cum este V, prezintă corecturi hazardate, care nu intră în logica textului.

În privința lacunelor din tratatul *De fato*, editorul A.C. Clark e de părere că începutul tratatului a avut aceeași soartă ca sfârșitul dialogului platonician Τίμαιος tradus de Cicero sub titlul *Timaeus*, după care urma imediat. El consideră că această primă lacună e doar de câteva rânduri. Sfârșitul tratatului

lipsește, de asemenea, împreună cu primele trei capitole ale tratatului *Topica*, care au fost apoi recopiate în manuscrisul B după o foaie volantă (*folium*) care conținea *recto* sfârșitul tratatului *De fato* și *verso* primele trei capitole din *Topica*; copistul care a reconstituit începutul *Topicelor*, a neglijat probabil să facă același lucru și cu sfârșitul tratatului *Despre destin*, aflat pe *recto*-ul aceleiași foi.

În ce privește marea lacună a tratatului, după capitolul II, 4, ea forma, după aprecierile lui Clark, fie un caiet (*quaternio*) complet (8 *folia*), fie 6 *folia*, adică aproximativ o treime din lucrare, astfel că, împreună cu celelalte două lacune, acoperă aproape jumătate din tratat.

B. Ediții, comentarii, traduceri

Tratatul *De fato* a fost tipărit pentru prima dată în lucrarea *Recueil des oeuvres philosophiques de Cicéron*, editată la Roma în 1471 de Sweynheim și Pannartz. Edițiile ulterioare ale acestui tratat, traduceri și cele mai importante comentarii sunt următoarele:

1. Pierre La Ramée, *M.T. Ciceronis de Fato liber Petri Rami praelectionibus explicatus*, Lutetiae, Paris, 1550.
2. Editio Hadriani Turnebi (Edition Turnèbe), Paris, 1552.
3. Editio Dionysii Lambini (Edition Labin), *Oeuvres complètes de Cicéron*, Paris, 1565-1566.
4. John Davies, *De divinatione et de Fato*, Cambridge, 1721; o a doua ediție, *melior et emendatior*, în 1730.
5. G. Ernesti, *Oeuvres complètes de Cicéron*, 6 vol., Leipzig, 1737-1739.
6. J.H. Bremi, *De divinatione et de Fato*, Halle, 1807.
7. J.F. von Meyer, *De divinatione et de Fato*, Frankfurt, 1807.
8. Giraud, *Oeuvres complètes de Cicéron traduites en français, avec le texte en regard*, Paris, Fournier, 1816-1818.
9. J.V. Le Clerc, *Oeuvres complètes de M.T. Cicéron publiées en français avec le texte en regard*, Paris, 1921-1825.
10. L. Orelli, *Oeuvres complètes de Cicéron*, Zürich, 1826-1831.

11. J. Bouillet, *Oeuvres complètes de Cicéron*, Paris, 1927-1832.
12. G.H. Moser, *De divinatione et de Fato*, Frankfurt, 1828.
13. E.W. Eckerman, *De divinatione et de Fato*, 2 vol., Prenzlau, 1828.
14. J. Seibt, *De divinatione et de Fato*, Praga, 1834.
15. H.E. Allen, *De divinatione et de Fato*, Londra, 1839.
16. F. Jacobs, *Oeuvres philosophiques*, Leipzig, 1840.
17. R. Klontz, *Oeuvres complètes de Cicéron*, Leipzig, 1851-1856.
18. C.D. Yonge, F. Barham, *De natura deorum, De divinatione, De fato*, Boston, 1853.
19. J.G. Baiter, K.F. Halm, *Oeuvres complètes de Cicéron*, Zürich, 1845-1863.
20. J.G. Baiter, C.L. Kayser, *Oeuvres complètes de Cicéron*, Leipzig, 1869.
21. C.F.W. Müller, *Oeuvres complètes de Cicéron*, Ed. Teubner, Leipzig, 1878.
22. Arbuffo, Vachieri, *Cicero*, San Remo, 1884.
23. Plasberg, *Paradoxa stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus, De natura Deorum, De divinatione, De fato*, Ed. Teubner, Leipzig, 1911.
24. L. Rackham, *De fato, Paradoxa stoicorum, De partitione oratoria*, London, 1942.
25. R. Giomini, *De divinatione, De fato, Timaeus*, Ed. Teubner, Leipzig, 1975.
26. W.T. Ax, *Cicero, De divinatione, Timaeus, De fato*, Ed. Teubner, Leipzig, 1987.
27. A. Yon, *Cicéron, Traité du destin*, Ed. les Belles lettres, Paris, 1991.
28. C. Lévy, *Cicero Academicus, Recherches sur les Academicus et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992.

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Tratatul ciceronian *De fato* apare acum pentru prima oară în traducere românească. Ca şi în cazul versiunii româneşti a tratatului *De divinatione*, elaborată de noi anterior (Ed. Polirom, Iaşi, 1998), pentru a face accesibilă lectura, ne-am îngăduit uneori să redimensionăm fraza din textul original, adaptând-o obiceiurilor frazării moderne. Am urmărit în acest sens o anume echilibrare a expresiei ciceroniene, subordonată, cum se ştie, deopotrivă conceptelor retorice de *amplitudo* (formulare detaliată) şi *brevitas* (formulare concisă), variante stilistice complementare, care permit traducătorului, aşa cum şi-ar fi dorit-o poate autorul însuşi, să-şi asume şi postura hermeneutului, mai ales pentru acele pasaje în care expresia fie detaliază, fie concentrează excesiv ideea.

În redarea numelor proprii greceşti am folosit aceleaşi criterii ca şi în cazul tratatului *De divinatione*, în sensul că pe cele foarte cunoscute le-am redat conform ortografiei curente, autorizate de dicţionarele limbii române (Epicur, Democrit, Diodor, Socrate, Filip), pe cele mai puţin familiare le-am transcris fie respectând ortografia lor curentă în varianta latină (Posidonius, Carneades), fie prescurtând forma lor latinizată, ca în cazul numelui stoicului Crysippus, transcris de noi Chrysip.

Acolo unde argumentaţia autorului apelează la noţiuni sau detalii mai puţin cunoscute lectorului, am socotit necesară explicarea lor prin note şi comentarii.

Pentru a verifica corectitudinea variantei româneşti a traducerii propuse de noi, am consultat traducerea franceză a ediţiei lui A. Yon, *Cicéron, Traité du destin*, Ed. les Belles lettres, Paris, 1991, se pare cea mai recentă traducere a tratatului *De fato*, faţă de care propunem unele soluţii diferite.

Textul latin, folosit în prezenta ediție bilingvă, este reprodus după același editor; am consultat în paralel și ediția R. Giomini, *M. Tulli Ciceronis, scripta quae manseverunt omnia*, fasc. 46, *De divinatione, De fato, Timaeus*, Ed. Teubner, Leipzig, 1975, dar am preferat ediția Yon, pentru avantajul distribuirii textului în capitole distincte.

Precizăm că în ambele ediții sunt folosite aceleași grafeme pentru *u* vocalic și consonantic (ante sau intervocalic), respectiv *u* și *v*; de asemenea, ca în majoritatea manuscriselor, apare frecvent în text, la acuzativul plural al declinării a III-a parasilabice (adjective și participii prezente), desinența *-is* în loc de *-es*. În lipsa aparatului critic al textului (greu de reprodus din motive tehnice), în cazul unor diferențe de lecțiuni între ediții, am motivat în note opțiunea pentru una dintre ele.

Sperăm să oferim cititorului modern, specialist în filosofie sau simplu iubitor de cultură, posibilitatea de a accede la un text care, fără a conține idei originale, are meritul de a fi pus în discuție și evaluat ideile celor mai reputeate doctrine grecești pe tema determinismului universal.

M.P.

Marcus Tullius Cicero

DESPRE DESTIN
•
DE FATO

I.1. ...quia pertinet ad mores, quod ἔθος illi uocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus; sed decet augmentem linguam Latinam nominare moralem; explicandaque uis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ὁξιώματα uocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam uim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνάτων philosophi appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi uoco. Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de diuinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile uideretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impediuit.

2. Nam cum essem in Puteolano, Hirtiusque noster, consul designatus, isdem in locis, uir nobis amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueritia uiximus, deditus, multum una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam ciuium pertinerent. Cum enim omnes post interitum Caesaris nouarum perturbationum causae quaeri uiderentur iisque esse occurrendum putaremus, omnis fere nostra in his deliberationibus consumebatur oratio: idque et saepe alias et quodam liberiore, quam solebat, et magis uacuo ab interuentoribus die, cum ad me ille uenisset, primo ea, quae erant cotidiana et quasi legitima nobis, de pace et de otio.

I.1. [Discutarea acestei probleme ține de *etică*, numită astfel] fiindcă se referă la conduita morală pe care grecii o numesc ἔθος; noi, romanii, obișnuim însă a numi această parte a filosofiei *filosofie despre moravuri*, dar cel ce urmărește a îmbogăți limba latină se cade să o numească *morală*¹.

Urmează a mai fi lămurită valoarea de adevăr² a acelor enunțuri pe care grecii le numesc ὁξιώματα³. Când ele fac referire la ceva ce se va întâmpla în viitor, posibil sau imposibil ca realizare, cât adevăr conțin ele, e o problemă încă neclară pe care filosofii o tratează sub titlul *Despre lucrurile posibile*⁴ și ea se integrează în acea parte a filosofiei numită în ansamblul ei *logică*, pe care eu o numesc însă „știința argumentării”⁵.

O anumită împrejurare m-a împiedicat să organizez această dezbatere despre destin, așa cum am procedat în alte cărți ale mele, mă refer la cele deja publicate, *Despre natura zeilor*⁶ și *Despre divinație*⁷, în care discursul se desfășoară fără întrerupere, în favoarea unei opinii sau alteia, pentru ca fiecărui cititor să-i fie mai lesne a opta pentru opinia care i se pare cea mai probabilă⁸. [Iată deci cum s-a întâmplat.]

2. Pe când mă aflu pe domeniul meu de la Puteoli, era acolo, în aceeași perioadă, și prietenul meu Hirtius⁹, consul desemnat, un om de care mă leagă o prietenie foarte strânsă, dedicat ca și mine aceluiași preocupări, în intimitatea căroră amândoi am trăit încă din copilărie. Eram în acel moment deopotrivă frământați de neliniști privitoare la pacea și concordia civică, deoarece, după moartea lui Caesar, eram convinși că se căutau cu orice preț pricini de noi tulburări; și cum acest pericol trebuia preîntâmpinat, discuțiile noastre se purtau în întregime pe această temă. Într-o zi, mai liberă ca de obicei și mai puțin amenințată de vizite inoportune, tot despre asemenea lucruri s-a vorbit. De cum a venit să mă vadă, am abordat mai întâi subiectele, care erau pentru noi curente și cumva intrate în obișnuință, cele referitoare la pacea și liniștea publică¹⁰.

II.3. Quibus actis, „Quid ergo?” inquit ille „quoniam oratorias exercitationes non tu quidem, ut spero, reliquisti, sed certe philosophiam illis anteposuisti, possumne aliquid audire?” – „Tu uero” inquam „uel audire uel dicere; nec enim, id quod recte existimas, oratoria illa studia deserui, quibus etiam te incendi, quamquam flagrantissimum acceperam, nec ea, quae nunc tracto, minuunt, sed augent potius illam facultatem. Nam cum hoc genere philosophiae, quos nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ab Academia mutuatur et ei uicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi. Quam ob rem” inquam „quoniam utriusque studii nostra possessio est, hodie utro frui malis, optio sit tua”. Tum Hirtius: „Gratissimum” inquit „et tuorum omnium simile: nihil enim umquam abnuit meo studio uoluntas tua. **4.** Sed quoniam rhetorica mihi uostra sunt nota teque in iis et audiuius saepe et audiemus, atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, uolo”. – „An mihi” inquam „potest quicquam esse molestum, quod tibi gratum futurum sit? Sed ita audies, ut Romanum hominem, ut timide ingredientem ad hoc genus disputandi, ut longo interuallo haec studia repetentem”. – „Ita” inquit „audiam te disputantem, ut ea lego, quae scripsisti. Proinde ordire. Considamus hic...”

II.3. După ce le-am epuizat, Hirtius îmi spune: – Ce zici? Fiindcă n-ai abandonat, cum nădăjduiesc, practica retorică, numai că i-ai dat acum prioritate filosofiei, aş putea audia ceva?¹¹ – Sigur că poţi, i-am spus, ori să audiezi, ori să vorbeşti tu însuşi, căci aşa cum bine presupui, n-am renunţat la preocupările oratorice, de care te-am împătimit şi pe tine, deşi te găsisem din cale-afară de entuziasmat de ele; totodată, problemele filosofice, de care mă ocup în prezent, nu-mi vlăguiesc, ci mai curând îmi fortifică talentul oratoric.

Căci oratorul are o mare afinitate cu acea doctrină filosofică pe care eu o am ca model¹², întrucât îşi însuşeşte de la filosofia Academiei subtilitatea logică, oferindu-i în schimb amplitudinea stilistică necesară şi ornamentele cuvenite expresiei¹³. Deci, fiindu-mi la îndemână ambele posturi [şi cea de orator şi cea de filosof], i-am spus, dacă astăzi o preferi pe una din ele, a ta să fie alegerea! La care Hirtius îmi răspunde: – Îţi sunt nespuse de îndatorat pentru asta şi, la drept vorbind, nu mă aşteptam la altceva de la tine, căci vrerea ta nu s-a împotrivit nicicând dorinţei mele. **4.** Însă, deoarece elocinţa ta îmi este bine cunoscută şi ca orator te-am ascultat adesea vorbind şi, cu siguranţă, te voi mai asculta, doresc, dacă ţi-e pe plac, să propun o temă filosofică spre a te asculta vorbind, mai ales că lucrarea ta *Dezbaterile de la Tusculum*¹⁴ vădeşte că ai deprins acel obicei al academicilor de a discuta în contradictoriu pe o temă dată. – Cum ar putea să nu-mi fie mie pe plac, i-am spus, ceva ce ţie ţi-ar face plăcere? Atâta doar că vei fi nevoit să ascuţi vorbind un roman, care abordează cu precauţie acest gen al disputei filosofice şi care-şi reia după o lungă întrerupere aceste îndeletniciri¹⁵. – Am să te ascult vorbind, mi-a spus el, aşa cum citesc tot ce-ai scris. Deci începe! Hai să ne aşezăm aici¹⁶... [Lacună considerabilă în text¹⁷.]

III.5. ...quorum in aliis, ut in Antipatro poeta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, ut in urina, ut in unguibus, ut in reliquis eius modi, naturae contagio ualet, quam ego non tollo, uis est nulla fatalis; in aliis autem fortuita quaedam esse possunt, ut in illo naufragio, ut in Icadio, ut in Daphita; quaedam etiam Posidonius – pace magistri dixerim – comminisci uidetur: sunt quidem absurda. Quid enim? Si Daphitae fatum fuit ex equo cadere atque ita perire, ex hocne equo, qui, cum equus non esset, nomen habebat alienum? Aut Philippus hasne in capulo quadrigulas uitare monebatur? quasi uero capulo sit occisus. Quid autem magnum [aut] naufragum illum sine nomine in riuo esse lapsum? quamquam huic quidem hic scribit praedictum in aqua esse pereundum. Ne hercule Icadii quidem praedonis uideo fatum ullum: nihil enim scribit ei praedictum. **6.** Quid mirum igitur ex spelunca saxum in crura eius incidisse? Puto enim, etiam si Icadius tum in spelunca non fuisset, saxum tamen illud casurum fuisse. Nam aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit euenire fortuna. Quaero igitur, atque hoc late patebit, si fati omnino nullum nomen, nulla natura, nulla uis esset, et forte, temere, casu aut pleraque fierent, aut omnia, num aliter, ac nunc eueniunt, euenirent? Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamue referatur?

III.5. ...dacă în unele situații, cum ar fi cazul poetului Antipater¹⁸ sau al celor născuți la solstițiul de iarnă¹⁹, al fraților care se îmbolnăvesc în același timp²⁰, al aspectului urinei, al unghiilor²¹ sau în alte cazuri de acest fel, există o influență a naturii pe care eu nu o tăgăduiesc, nu sunt însă de acord că aici destinul ar avea vreun rol²². În unele situații, totul poate ține doar de întâmplare, cum ar fi cazul celui naufragiat, al lui Icadius sau Daphitas.

Unele întâmplări îmi pare că le inventează chiar Posidonius²³ – fie-mi îngăduit a spune asta, fără a-i fi cu supărare acestui profesor al meu – căci sunt într-adevăr fără rost. Cum altfel? Dacă destinul lui Daphitas²⁴ a fost să cadă de pe cal și să moară din cauza asta, oare totul s-a întâmplat din vina celui cal, care purta de fapt doar numele, căci nu era propriu-zis cal? Sau ce să mai spun de Filip²⁵, care a fost sfătuit să se ferească de niște mici cvadrighe, ca și cum acele cvadrighe, încrustate pe mânerul sabiei, l-ar fi ucis? Ce mare lucru că acel naufragiat anonim a căzut într-un pârâu?²⁶ Totuși Posidonius scrie că acestuia i-a fost prezis că-și va afla pieirea în apă. Zău că nici în cazul tâlharului Icadius²⁷ nu văd nici o predestinare, căci nici nu menționează măcar că i-ar fi fost făcută vreo prezicere. **6.** Ce-i așa de mirare că i-a căzut peste picioare un bolovan din peșteră? Chiar dacă Icadius nu s-ar fi nimerit atunci în peșteră, eu cred că acel bolovan tot urma să cadă. Or, recunoaștem fie că nimic nu este cu totul întâmplător, fie că și acest caz s-a datorat întâmplării.

Prin urmare, asta-i întrebarea pe care o pun aici și de care mă voi ocupa pe îndelete: dacă destinul nu are un nume, o natură a sa sau vreo putere și dacă majoritatea lucrurilor, dacă nu chiar toate se petrec într-o doară, pe negândite, accidental, atunci cum ar putea ele să se petreacă altfel decât o fac în momentul de față? La ce bun deci să implicăm destinul, când, în lipsa lui, producerea tuturor faptelor depinde de natură sau de întâmplare?

IV.7. Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos reuertarum; cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intersit uidemus; alios esse salubris, alios pestilentis; in aliis pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici; crasum Thebis, itaque pingues Thebani et ualentes. Tamen neque illud tenue caelum efficiet, ut aut Zenonem quis aut Arcesilam aut Theophrastum audiat; neque crassum, ut Nemea potius quam Isthmo uictoriam petat. **8.** Diiunge longius: quid enim loci natura adferre potest, ut in porticu Pompei potius quam in Campo ambulemus? tecum quam cum alio? Idibus potius quam Kalendis? Vt igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio ualeat, si uis, ad quasdam res, ad omnis certe non ualebit. At enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent; alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii <a> talibus uitiiis abhorreant: quoniam igitur, inquit, tantum natura a natura distat, quid mirum est has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas?

V.9. Haec disserens, qua de re agatur et in quo causa consistat, non uidet. Non enim, si alii ad alia propensiores

IV.7. Să ne despărțim dară de Posidonius în mod amical, cum i se cuvine, și să ne întoarcem la sofismele lui Chrysip²⁸; să-i dăm mai întâi lui replica cu privire la ideea influenței din naturală²⁹, mai apoi să ne ocupăm de celelalte probleme. E de domeniul evidenței cât de deosebită este clima unor locuri: unele sunt prielnice, altele dăunătoare sănătății. De aceea, în unele zone, oamenii sunt limfatici [bolnăvicioși] și parcă-s puhavi, în altele sunt supli [sănătoși] și viguroși. Mai există alte trăsături care fac ca un loc să se deosebească foarte mult de un altul. La Atena, de pildă, aerul e mai ușor, de aceea se crede că și atenienii sunt mai fini [inteligenți]; la Teba însă, el este mai greu, de aceea tebanii ar fi îndesați și robuști. Cu toate acestea, nici aerul acela al Atenei, oricât de rarefiat ar fi el, nu-l va face pe un atenian să-l audieze de preferință pe Zenon³⁰, Arcesilaos³¹ sau Theophrast³², după cum nu aerul dens al Tebei îl va determina pe un teban să concureze mai degrabă la jocurile nemeene decât la cele isthmice³³. **8.** Mergi mai departe cu analiza! Ce influență poate avea climatul unui loc asupra faptului că eu prefer să mă plimb în porticul lui Pompei decât în Câmpul lui Marte³⁴, în compania ta decât a altcuiva, de preferință la Ide decât la Calende?³⁵

Prin urmare, așa cum clima unui loc are în unele situații o anume influență, iar în altele nici una, tot așa e și cu influența astrelor³⁶: ea contează dacă vrei, în anumite cazuri, cu siguranță însă nu în toate. Ba mai mult: de vreme ce există deosebiri în firea oamenilor, care fac ca unora să le placă gustul dulce, altora cel amar, unii să fie desfrânați, alții irascibili, cruzi sau trufași, iar alții să aibă oroare de asemenea defecte, de vreme ce, spune Chrysip, firea unui om este atât de diferită de a altuia, ce-i de mirare că aceste deosebiri au fost produse de cauze diferite?

V.9. Așa punând problema, Chrysip pierde din vedere atât situația în discuție, cât și în ce anume rezidă o cauză³⁷. Căci,

sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etiam nostrarum uoluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet. Nunc uero fatemur, acuti habetesne, ualentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Quid autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus uoluntatis esse, is non uidet, quae quamque rem res consequatur. Vt enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque ualentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit. **10.** Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse; neque haec scribunt uituperantes, sed potius ad laudem: uitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et conpressam esse doctrina, ut nemo umquam uinolentum illum, nemo in eo libidinis uestigium uiderit. Quid? Socratem nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, uultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concaua non haberet: obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. **11.** Sed haec ex naturalibus causis uitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis uitiiis auocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in uoluntate,

dacă unii oameni sunt din fire mai înclinați spre anumite lucruri decât alții, datorită unor *cauze naturale și anterioare*, asta nu înseamnă că tot asemenea cauze ne motivează și dispozițiile sau capriciile de moment. Dacă ar fi așa, atunci nimic n-ar mai depinde de vrerea noastră. Or, trebuie să recunoaștem că faptul că suntem deștepți sau grei de cap, robuști sau slăbănogi nu depinde de noi. Cine crede însă că de aici rezultă că nu ține de vrerea noastră nici un fel de act, cum ar fi cel de a șede sau a umbla, nu realizează ce implicație are fiecare situație. Dacă atât cei isteți, cât și cei greoi la minte se nasc în virtutea acelorași cauze premergătoare, la fel ca și cei viguroși sau neputincioși, asta nu înseamnă că și faptul că ei șed sau umblă, că îndeplinesc o anumită acțiune a fost hotărât și predestinat în virtutea unor cauze principale.

10. Știm cu toții ce om deștept și apreciat a fost în vremea lui Stilpon³⁸, filosoful din Megara. Or, chiar adepții lui scriu că a fost bețiv și muieratic și nu fac asta spre a-l ponegri, ci mai curând spre a-l lăuda, căci într-atât și-a potolit și înfrânat prin educație firea, prin natură vicioasă, încât nimeni nu l-a mai văzut vreodată beat și nu a mai observat la el vreo urmă de desfrânare.

Pe Socrate n-am citit noi cum l-a descris Zopyrus³⁹, fizionomistul, care pretindea că recunoaște apucăturile și firea oamenilor după forma trupului, după ochii, după chipul sau după fruntea lor? El a dedus că Socrate este prost și greu de cap după faptul că nu avea scobită partea de deasupra claviculei, la Socrate acea parte fiind acoperită și plină. A mai adăugat chiar că Socrate este și muieratic, ceea ce l-a făcut, se spune, pe Alcibiade să pufnească în râs⁴⁰.

11. Aceste vicii pot apărea din cauze naturale, dar faptul că ele pot fi înlăturate și complet eradicate, astfel că cel înclinat spre asemenea metehne reușește să scape de ele, nu mai depinde de niște cauze naturale, ci de voința, silința și educația aceluia om.

studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si uis et natura fati ex diuinationis ratione firmabitur.

VI. Etenim si est diuinationis, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? Percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα. Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices uersari in suo munere, aut eos, qui diuinatione utantur, futura praedicere. **12.** Sint igitur astrologorum percepta huius modi: „Si quis uerbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur”. Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodora, ualente dialectico, magna luctatio est, deseras. Si enim est uerum, quod ita conectitur: „Si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur”, illud quoque uerum est: „Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur”. Pugnant igitur haec inter se, Fabium oriente Canicula natum esse, et Fabium in mari moriturum; et quoniam certum in Fabio ponitur, natum esse eum Canicula oriente, haec quoque pugnant, et esse Fabium, et in mari esse moriturum. Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: „Et est Fabius, et in mari Fabius morietur”, quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: „Morietur in mari Fabius” ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.

VII.13. At hoc, Chrysippe, minime uis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri

Același gen de argumente pot fi respinse, dacă problema importanței și naturii destinului se va întemeia pe teoria divinației⁴¹.

VI. De fapt, dacă divinația există cu adevărat, oare pe ce soi de reguli fundamentale se bazează ea? Eu numesc *reguli fundamentale* ceea ce grecii numesc θεωρήματα⁴². Așa cum nu cred că cei ce practică alte arte nu se folosesc de vreo regulă, tot așa nu cred că cei ce se ocupă cu divinația pot prezice viitorul fără a se întemeia pe vreun principiu. **12.** Să luăm spre exemplu, dintre principiile astrologilor, unul de felul următor: „Dacă cineva s-a născut când răsare Canicula⁴³, nu va muri pe mare”. Ia seama, Chrysipe, să nu te dezici de opinia ta, în legătură cu care ai cu Diodor, dialectician reductibil, o mare dispută⁴⁴.

Dacă e adevărată, ca principiu general, implicația logică: „Dacă cineva s-a născut la răsăritul Caniculei, el nu va muri pe mare”, la fel de adevărată e și particularizarea ei: „Dacă Fabius s-a născut la răsăritul Caniculei, Fabius nu va muri pe mare”. Prin urmare, se confruntă aici două afirmații: „Fabius s-a născut la răsăritul Caniculei” și „Fabius va muri pe mare”. Și, de vreme ce lui Fabius i se atribuie ca certă nașterea la răsăritul Caniculei, rămân în opoziție afirmațiile: „Fabius există” și „Fabius va muri pe mare”. Deci din aceste componente asertive contradictorii se naște următoarea conexiune: „Fabius și există, și va muri pe mare”, ceea ce, având în vedere premisa inițială, este un lucru imposibil. Așadar, enunțul „Fabius va muri pe mare” este din categoria celor ce exprimă lucruri imposibile. De unde rezultă că orice afirmație falsă cu privire la viitor exprimă un lucru imposibil⁴⁵.

VII.13. Cu această concluzie însă, tu, Chrysipe, nu ești câtuși de puțin de acord și mai ales în această privință ai cu

posse dicit, quod aut sit uerum aut futurum sit uerum, et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista conprobabis diuina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint, [ut si dicatur Africanum Carthagine potiturum], et, si uere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori uobis inimica sententia. 14. Etenim si illud uere conecitur: „Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere”, primumque quod est in conexo: „Natus es oriente Canicula”, necessarium est – omnia enim uera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e uero praeterita possunt conuertere –, si igitur quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam quod consequitur necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non videtur ualere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest.

VIII.15. Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldeos ceterosque diuinos, neque eos usuros esse coniunctionibus,

Diodor acea dispută. El susține că doar acel lucru este posibil care e adevărat în prezent sau se va adevăra în viitor. Tot ceea ce se va adevăra în viitor, Diodor consideră că este necesar, iar orice nu se va adevăra, îl consideră imposibil. Tu însă, Chrysipe, afirmi că sunt posibile și lucrurile care nu se vor întâmpla, cum ar fi, de pildă, să sfârâmi această piatră prețioasă, chiar dacă n-o vei face vreodată⁴⁶.

Mai spui că n-a fost un lucru necesar ca Kypselos⁴⁷ să domnească la Corint, cu toate că oracolul lui Apollo prezisese cu o mie de ani înainte că așa se va întâmpla. Dacă vei fi de acord cu asemenea preziceri divine, orice enunț fals cu privire la întâmplări viitoare îl vei pune tot în această categorie [cum ar fi, de pildă, enunțul „Scipio Africanul va cuceri Cartagina”], iar dacă ceva enunțat cu privire la viitor se va întâmpla întocmai, ai putea spune că acel lucru este necesar: dar asta-i pe de-a-ntregul părerea lui Diodor, cu care voi, stoicii, nu vă împăcați deloc.

14. Prin urmare, dacă din punct de vedere logic este adevărată implicația ipotetică: „Dacă te-ai născut la răsăritul Caniculei, nu vei muri pe mare” și dacă prima sa componentă „Te-ai născut la răsăritul Caniculei” este necesară – căci tot ce este adevărat cu privire la trecut este și necesar, cum îi place lui Chrysip să afirme, contrazicându-l pe Cleanthes⁴⁸, profesorul său, pe motiv că trecutul nu poate fi schimbat și transformat din adevărat în fals – dacă este, prin urmare, necesară inițiala implicației amintite, devine logic necesară și terminala ei. Cu toate acestea, Chrysip nu e de părere că acest lucru e valabil în orice situație. Totuși, dacă există o cauză naturală în virtutea căreia lui Fabius nu-i este dat să moară pe mare, atunci sfârșitul lui pe mare devine imposibil.

VIII.15. Făcând mult caz de acest raționament, Chrysip speră că astrologii caldeeni și ceilalți ghicitori se vor lăsa

ut ita sua percepta pronuntient: „Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur”, sed potius ita dicant: „Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur”. O licentiam iocularum! Ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat. Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint? Medicus in primis, quod erit ei perspectum in arte non ita proponet: „Si cui uenae sic mouentur, is habet febrim”, sed potius illo modo: „Non et uenae sic <cui> mouentur, et is febrim non habet”. Itemque geometres non ita dicet: „In sphaera maximi orbis medii inter se diuiduntur”, sed potius illo modo: „Non et sunt in sphaera maximi orbis, et ii non medii inter se diuiduntur”. **16.** Quid est quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem? Et quidem aliis modis easdem res efferre possumus. Modo dixi: „In sphaera maximi orbis medii inter se diuiduntur”, possum dicere: „Si in sphaera maximi orbis erunt”, possum dicere: „Quia in sphaera maximi orbis erunt”. Multa genera sunt enuntiandi, nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore.

IX.17. Illorum tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortionem orationis quam signorum ortus obitusque perdiscere. Sed ad illam Diodori contentionem, quam περιδουνατῶν appellant, reuertamur, in qua, quid ualeat id quod

influențați de el și nu vor mai folosi raționamente de felul celui de mai sus: „Dacă cineva s-a născut la răsăritul Caniculei, nu va muri pe mare”, ci unele de felul următor: „Nu există cineva care, născut fiind la răsăritul Caniculei, să moară pe mare”.

Cum își îngăduie el să se joace cu vorbele! Ca să nu-i dea dreptate lui Diodor, îi învață el pe caldeeni cum ar trebui să-și formuleze observațiile. Eu însă mă întreb: dacă astrologii caldeeni s-ar exprima astfel, enunțând mai degrabă negații ale unor deducții logice de ordin general decât deducții logice propriu-zise, de ce n-ar putea face același lucru medicii, geometrii și toți ceilalți? Bunăoară, să începem cu medicul; atunci când își va formula observațiile, nu va mai spune: „Dacă cineva are un asemenea puls are febră”, ci mai degrabă astfel: „Nu se poate să nu aibă febră cel ce are un asemenea puls”. La fel, geometrul nu va mai spune: „Marile cercuri ale sferei se întretaie la mijloc”, ci „Nu există în sferă mari cercuri, care să nu se întretaie la mijloc”.

16. De ce n-ar fi deci posibil ca, în acest mod, orice implicație logică să fie permutată în negația componentelor sale? Ba chiar putem exprima același conținut și în alte moduri. Tocmai am formulat enunțul: „Marile cercuri ale sferei se întretaie la mijloc”; la fel de bine pot spune: „Dacă în sferă vor fi mari cercuri” sau „Fiindcă în sferă vor fi mari cercuri”. Există mai multe modalități de formulare a unui enunț, dar nici una nu-i mai contorsionată decât cea pe care Chrysippus trage nădejde că o vor accepta astrologii caldeeni, de dragul stoicilor⁴⁹.

IX.17. Și totuși nici unul dintre acei astrologi nu se exprimă astfel, căci pentru ei e mai greu să deprindă asemenea subtilități verbale decât răsăritul și apusul astrilor.

Să ne întoarcem însă la acea dispută a lui Diodor intitulată *Despre lucrurile posibile*, în care se caută *definirea*

fieri possit, anquiritur. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut uerum sit aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex ueris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis inmutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non appareat, ne inesse quidem uideri, ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, uerum sit: „Hic morietur hoc morbo”, at hoc idem, si uere dicatur in eo, in quo uis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex uero in falsum ne in futuro quidem ulla fieri possit. Nam „Morietur Scipio” talem uim habet, ut, quamquam de futuro dicitur, tamen ut id non possit conuertere in falsum: de homine enim dicitur, cui necesse est mori. 18. Sic si diceretur: „Morietur noctu in cubiculo suo ui oppresus Scipio”, uere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet. Nec magis erat uerum „Morietur Scipio” quam „Morietur illo modo”, nec *magis* necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis inmutabile ex uero in falsum „Necatus est Scipio” quam „Necabitur Scipio”. Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de uia deducat et uno tempore suscipiat res duas

posibilului. Diodor e de părere că *e posibil doar acel lucru care este adevărat în prezent sau va fi în viitor*. Această definiție e în corelație cu următoarea problemă: nu se poate întâmpla ceva ce n-ar fi fost necesar să se întâmple și, prin urmare, posibilul e ceva ce deja se întâmplă în prezent sau se va întâmpla în viitor; deci nu se pot comuta din planul adevărului în cel al falsului mai degrabă faptele virtuale decât cele trecute. Neîndoielnic, în privința faptelor deja petrecute, imposibilitatea comutării este evidentă, dar în privința celor viitoare, dat fiind că la unele ea nu e pusă în evidență, nu pare exclusă. Să zicem că despre cineva afectat de o boală mortală e îndreptățită afirmația: „Acest om va muri de respectiva boală”, dar asta nu înseamnă că nu va fi mai puțin adevărată în viitor aceeași afirmație, dacă s-ar referi la cineva la care semnele bolii nu sunt încă atât de evidente. Prin urmare, comutarea din adevăr în fals nu se poate opera nici în privința unui fapt viitor. Un enunț ca „Scipio va muri”⁵⁰ are o asemenea valoare de adevăr, încât, deși se referă la un fapt viitor, el nu se poate comuta în fals, căci e vorba de un om, căruia [oricum] îi e hărăzit cu necesitate să moară. 18. Tot așa, dacă se va spune „Scipio va muri noaptea în patul său de o moarte violentă”, afirmația va fi adevărată, căci s-ar enunța întâmplarea unui fapt ce urmează a avea loc; iar predestinarea întâmplării lui trebuie dedusă chiar din faptul că s-a și întâmplat. De aceea enunțul „Scipio va muri” nu era mai puțin adevărat decât enunțul „Va muri în acest fel”, pentru că sub semnul aceleiași necesități stă atât faptul că lui Scipio îi e hărăzit să moară, cât și faptul că îi e hărăzit să moară într-un anume fel. Și nu e deci mai puțin imposibil de transformat din adevărat în fals enunțul „Scipio a fost asasinat” decât „Scipio va fi asasinat”.

Așa stând lucrurile, nu există nici un motiv ca Epicur⁵¹ să se teamă atâta de destin și să-și cheme atomii în ajutor, să-i facă să devieze de la traiectoria lor, asumându-și deodată

inenodabiles, unam ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moueatur, alterum declinet. **19.** Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatio aut uerum aut falsum esse non uereri, ne omnia fato fieri sit necesse; non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus uerum est id, quod ita enuntiatur: „Descendit in Academiam Carneades”, nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem. Ita et semper uerum fuit „Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos uixerit, archonte Pytharato”, neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed quod ita cecidi[sse], certe casurum sicut cecidit fuit. **20.** Nec ii qui dicunt inmutabilia esse quae futura sint, nec posse uerum futurum conuertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed uerborum uim interpretantur. At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis uoluntate libera spoliata necessitate fati deuinciunt.

X. Sed haec hactenus; alia uideamus. Concludit enim Chrysippus hoc modo: „Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξίωμα dialectici appellant, aut uera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec uerum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut uera

două dificultăți insolubile: una, când afirmă că ceva se poate întâmpla fără o cauză, de unde se poate deduce că din nimic se naște ceva – ceea ce nici el însuși și nici un alt filosof materialist nu admite; o a doua, când susține că din doi atomi, care se mișcă în vid, unul are o traiectorie verticală, iar celălalt deviază de la aceasta.

19. Recunoscând că orice enunț este sau adevărat, sau fals, Epicur n-are de ce să se teamă că totul se întâmplă în chip necesar din voia destinului. Căci nu datorită unor cauze eterne decurgând din necesitatea firii e adevărat un enunț de felul: „Carneades coboară spre Academie”; desigur, el nu enunță un fapt lipsit de o cauză, dar există o deosebire între cauzele antecedente accidentale și cele care conțin în ele o eficacitate naturală. De aceea și enunțul „Epicur va muri sub arhontatul lui Pytharatos”⁵², la vârsta de 72 de ani” a fost mereu adevărat și totuși nu existau cauze hotărâte de destin pentru o asemenea întâmplare, dar, fiindcă ea s-a petrecut astfel, e neîndoielnic că urma să se petreacă întocmai cum s-a și petrecut.

20. Nici cei ce susțin că viitorul nu poate fi schimbat și că un enunț adevărat despre un fapt viitor nu poate fi transformat într-unul fals nu demonstrează necesitatea destinului, ci discută doar despre valoarea de adevăr a enunțului. Spre deosebire de ei, cei ce invocă o înlănțuire eternă de cauze încătușează cu bună știință mintea umană de necesitatea destinului, depozitând-o de liberul ei arbitru.

X. Dar deocamdată atât despre asta; să ne ocupăm și de altceva. Raționamentul lui Chrysip se încheie astfel: „Dacă există mișcare fără o cauză, nu înseamnă că orice enunț, numit de dialecticienii greci ἀξίωμα, va fi sau adevărat sau fals, fiindcă un lucru, neavând cauze care să-l producă, nu va fi nici adevărat, nici fals. Însă orice enunț este sau adevărat, sau fals; prin urmare, nu poate exista mișcare fără o

aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. **21.** Quod si ita est, omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant". Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut ueram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam, quam fato omnia fieri conprobem: illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec uero non est tolerabilis. Itaque contendit omnis neruos Chrysippus, ut presuadeat omne ὁλῶμα aut uerum esse aut falsum. Vt enim Epicurus ueretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant – si enim alterum utrum ex aeternitate uerum sit, esse id etiam certum, et, si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmare putat –, sic Chrysippus metuit ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut uerum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum. **22.** Sed Epicurus declinatione atomi uitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus interuallo minimo – id appellat ἐλάχιστον –; quam declinationem sine causa fieri si minus uerbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab atomo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia, si grauitate feruntur ad perpendicularum corpora indiuidua rectis lineis, ut Epicuro placet? Sequitur enim ut, si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. Ex quo efficitur,

cauză. **21.** Și dacă-i așa, tot ce se întâmplă se întâmplă în virtutea unor cauze precedente și deci se întâmplă predestinat. Rezultă că tot ceea ce se întâmplă se întâmplă din voia destinului".

În primul rând, dacă aş fi dispus să-i dau dreptate lui Epicur și, la fel ca el, să nu recunosc că orice enunț este sau adevărat, sau fals, aş accepta mai degrabă acea idee a „ciocnirii atomilor”, decât să admit că totul este hotărât de destin; cel puțin opinia lui Epicur este discutabilă, cea a lui Chrysip este însă inadmisibilă. Prin urmare, Chrysip se străduiește din răspuțeri să ne convingă că orice enunț este sau adevărat, sau fals, așa cum Epicur se teme că, dacă ar fi de acord cu acest lucru, ar trebui să admită că totul se întâmplă predestinat – căci dacă un lucru sau altul ar fi adevărat din veșnicie ar însemna că el este determinat și, dacă este determinat, este și necesar; în felul acesta crede el că sunt recunoscute și necesitatea, și destinul, la fel cum și Chrysip se teme că, dacă n-ar reuși să convingă că orice enunț este sau adevărat, sau fals, n-ar mai putea întrona principiul că totul se întâmplă din voia destinului și în virtutea unor cauze, care prestabilesc din veșnicie viitorul. **22.** Epicur crede însă că inevitabilitatea destinului poate fi evitată totuși prin devierea atomului⁵³. Și astfel s-ar naște cel de-al treilea impuls moțional, în afară de *greutate* și *șoc*, atunci când atomul are un minimum de abatere de la traiectorie, numit de el ἐλάχιστον⁵⁴. Că această deviere a atomului se produce fără vreo cauză, Epicur e constrâns să o recunoască, dacă nu explicit, prin vorbe, cel puțin implicit, prin faptul însuși, căci un atom lovit de un altul nu deviază de la traiectorie. Și cum pot intra atomii în coliziune, dacă ei sunt purtați de forța gravitației, perpendicular, în linie dreaptă, conform chiar teoriei lui Epicur? În consecință, niciodată un atom nu poate fi împins de un altul, căci ei nu se întâlnesc vreodată. De unde rezultă că, presupunând că atomul există și că are

etiamsi sit atomus eaque declinet, declinare sine causa. **23.** Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod ueritus est ne, si semper atomus grauitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moueretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus indiuiduis naturalis motus auellere.

XI. Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docere *<n>* esse posse quendam animi motum uoluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent: quo defenso facile Chrysippo possent resistere. Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus: uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis. **24.** Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, uelle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus „sine causa”, ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum uas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut uerbi causa sine aqua, sine uino, sine oleo uas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moueri, sine antecedente et externa causa moueri, non omnino sine causa dicimus. De ipsa atomo dici potest, cum per inane moueatur grauitate et pondere, sine causa moueri, quia

o traiectorie deviată, devierea lui se produce fără vreo cauză. **23.** Epicur a introdus această explicație [a devierii atomului] de teamă că, dacă atomul e pus mereu în mișcare de forța gravitațională, naturală și necesară, noi n-am mai dispune de nici o libertate, fiindcă și sufletul [compus din atomi] s-ar supune implacabil mișcării acestora. Democrit⁵⁵ însuși, inventatorul atomilor, a preferat să accepte existența destinului, decât să-și deposezeze corpurile lui indivizibile de mișcarea lor naturală.

XI. Cu mult mai înțelept proceda Carneades⁵⁶, care arăta că epicureii își pot pleda cauza fără a recurge la această născocire a devierii. După părerea lui, susținând posibilitatea unei mișcări spontane a sufletului, epicureii au recurs la o modalitate mai bună de apărare a teoriei lor decât invocarea devierii atomilor de la traiectoria lor naturală, pe care n-o pot motiva. Stăruind în apărarea acelei idei, ei ar putea lesne să-i țină piept lui Chrysip. Deși sunt de acord că nu există mișcare fără o cauză, epicureii nu acceptă că tot ceea ce se întâmplă se datorează unor cauze anterioare, pe motiv că nu ar exista cauze externe și anterioare ale vrerii noastre. **24.** Când spunem însă că cineva vrea sau nu vrea ceva, fără un motiv anume, asta ține de o obișnuință proprie vorbirii comune, nu înseamnă că nu recunoaștem nici o motivație a actului de voință, ci doar că nu e vorba de o cauză venită din afară și anterioară nouă. Bunăoară, când spunem că un vas este gol, nu facem o constatare în sens filosofic, căci filosofii naturii contestă ideea de vid, ci vrem să spunem că în vas nu se află, de pildă, apă, vin sau ulei. Tot așa, când spunem că sufletul se mișcă fără o cauză anume, vrem să spunem fără o cauză antecedentă și externă, nu fără nici o cauză în general. Și despre atom se poate vorbi la fel: fiind purtat prin vid de forța gravitației și de propria greutate, s-ar spune că se mișcă fără o cauză, în sensul că fără o cauză provenită din exterior.

nulla causa accedat extrinsecus. **25.** Rursus autem ne omnes physici inrideant nos, si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moueatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus uoluntarios non est requirenda externa causa: motus enim uoluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est. **26.** Quod cum ita sit, quid est cur non omnis pronuntiatio aut uera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri quaecumque fiant? – Quia futura uera, inquit, non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae uera sunt; ita, cum euenerint, fato euenerint.

XII. Confectum negotium, si quidem concedendum tibi est aut omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa. **27.** An aliter haec enuntiatio uera esse non potest: „Capiet Numantiam Scipio”, nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum? Et si tum non esset uera haec enuntiatio: „Capiet Numantiam Scipio”, ne illa quidem uera esset [uera est haec enuntiatio]: „Cepit Numantiam Scipio”. Potest igitur quicquam factum esse, quod non uerum fuerit futurum esse? Nam ut praeterita ea uera dicimus, quorum superiore tempore uera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore uera erit instantia, ea uera

25. Spre a nu deveni ținta ironiilor filosofilor naturii, susținând că există ceva fără o cauză, se cuvine să facem din nou precizarea că natura atomului însuși constă în faptul de a fi acționat de propria-i greutate și de forța gravitației și că acest lucru este însăși cauza deplasării lui în spațiu. Tot așa, nici pentru mișcările voluntare ale sufletului nu trebuie căutată o cauză externă, deoarece mișcarea voluntară întru-nește proprietatea de a sta în puterea noastră și de a depinde de noi. Ea nu este lipsită de o cauză, căci însăși această proprietate îi este cauza.

26. Așa punându-se problema, de ce n-ar putea fi orice enunț adevărat sau fals, fără a admite că tot ce se întâmplă e din voia destinului? Fiindcă, spune Chrysip, nimic nu se va întâmpla în realitate fără să existe o cauză a producerii lui și, prin urmare, se impune cu necesitate ca tot ceea ce se întâmplă cu adevărat să aibă o cauză, astfel că, atunci când se va întâmpla, se va întâmpla în mod necesar.

XII. Partida e ca și câștigată de stoici, dacă ești nevoit să recunoști ori că totul se întâmplă din voia destinului, ori că se poate întâmpla ceva fără o cauză anume. **27.** Oare enunțul „Scipio va cuceri Numantia” nu poate fi adevărat altcumva, decât dacă din veșnicie o înlănțuire de cauze nu va fi determinat împlinirea faptului enunțat? Ar fi putut fi el oare fals dacă ar fi fost enunțat cu șase sute de secole mai devreme? Și dacă pe atunci enunțul „Scipio va cuceri Numantia” nu ar fi fost adevărat, la fel de neadevărat ar fi fost și enunțul „Scipio a cucerit Numantia” [el este însă adevărat].

E cu puțință deci să fie adevărată enunțarea a ceva întâmplat, fără să fie la fel și cea referitoare la ceva ce urmează a se întâmpla? Căci, așa cum spunem că sunt adevărate acele fapte trecute, a căror existență a fost reală într-un timp anterior, tot așa vom spune că sunt adevărate și cele viitoare, a căror existență se va adeveri într-un timp ulterior.

dicemus. **28.** Nec, si omne enuntiatur aut uerum aut falsum est, sequitur illico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit. Fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut uere dicantur, quae ita dicuntur: „Veniet in senatum Cato”, non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam es inmutabile uenturum, cum est uerum, quam uenisse; nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est. Etenim erit confiteri necesse; si hoc enuntiatur: „Veniet in Tusculanum Hortensius” uerum non est, sequitur ut falsum sit. Quorum isti neutrum uolunt, quod fieri non potest.

Nec nos impedit illa ignaua ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in uita. Sic enim interrogant: „Si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, conualescere; **29** item, si fatum tibi est ex hoc morbo non conualescere, siue tu medicum adhibueris, siue non adhibueris, non conualesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet”.

XIII. Recte genus hoc interrogationis ignauum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e uita tolletur actio. Licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas, et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: „Si ex aeternitate uerum hoc fuit: ex isto morbo conualesces, siue adhibueris medicum, siue non adhibueris, conualesces; itemque, si ex

28. Dacă orice enunț este sau adevărat, sau fals, nu deducem imediat din această afirmație existența unor cauze imuabile și eterne, care s-ar opune ca ceva să se întâmple altfel decât ar urma să se întâmple.

Există și cauze accidentale, neimplicate în legiuirea și ordinea universală, care fac, bunăoară, să fie adevărată afirmația „Cato va veni în senat” și să fie la fel de necesar adevărată afirmația că „el va veni” pe cât este de adevărată aceea că „el a venit” și, din acest motiv, nu trebuie să ne temem din cale-afară de destin sau de necesitatea implacabilă. Căci trebuie să recunoaștem că, în cazul în care enunțul „Hortensius va veni la Tusculum” nu se adeverește, el este, prin urmare, fals. În schimb, epicureii pretind că acest enunț nu este nici adevărat, nici fals, ceea ce este un lucru imposibil⁵⁷.

Nu va constitui pentru noi un impediment nici acel raționament căruia i se spune „leneș”⁵⁸; unii filosofi [megaricii] numesc ἀργὸς λόγος [raționament leneș] raționamentul căruia, dacă i-am da ascultare, ne-am petrece viața într-o totală lenevie. Iată argumentația lor⁵⁹: „*Dacă ți-e dat să te însănătoșești de pe urma unei boli, te vei însănătoși pe deplin, fie că vei apela la un medic, fie că nu*; **29.** *la fel, dacă nu ți-e dat să te însănătoșești, nu te vei însănătoși, fie că vei apela, fie că nu la medic; unul din aceste două lucruri îți este oricum hărăzit de destin; prin urmare, nu-i de nici un folos să apelezi la medic*”.

XIII. Pe bună dreptate, acest fel de a pune problema a fost numit leneș și demobilizator, fiindcă în baza lui este exclusă din viața omului orice inițiativă.

Ca să nu mai pomenești numele destinului, poți schimba formularea, păstrând însă ideea, cam în felul următor: „*Dacă din veșnicie a fost adevărat enunțul: te vei însănătoși de pe urma acestei boli, fie că vei apela la medic, fie că nu, te vei*

aeternitate falsum hoc fuit: ex isto morbo conualesces, siue adhibueris medicum, siue non adhibueris, non conualesces”, deinde cetera. Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. **30.** Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata. Simplex est: „Moriatur illo die Socrates”; huic siue quid fecerit, siue non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum est: „Nascetur Oedipus Laio”, non poterit dici: „siue fuerit Laio cum muliere, siue non fuerit”; copulata enim res est et confatalis: sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubitorium cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreatum, ut, si esset dictum: „Luctabitur Olympiis Milon”, et referret aliquis: „Ergo siue habuerit aduersarium, siue non habuerit, luctabitur”, erraret; est enim copulatum „luctabitur”, quia sine aduersario nulla luctatio est. Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. „Siue tu adhibueris medicum, siue non adhibueris, conualesces” captio: tam enim est fatale medicum adhibere quam conualescere. Haec, ut dixi, confatalia ille appellat.

XIV.31. Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo, nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: „Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contextequae fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si uerum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate;

însănătoși; de asemenea, dacă din veșnicie același enunț a fost fals, nu te vei însănătoși și tot așa mai departe”.

Acest raționament este combătut de Chrysip. **30.** Există în natură – spune el – unele fapte izolate, iar altele legate între ele. Un fapt izolat enunți atunci când spui: „Într-o zi anume Socrate va muri”; fie că ar face ceva, fie că nu ar face nimic, lui Socrate ziua morții i-a fost prestabilită. Dar dacă e un fapt predestinat și că „Oedip se va naște din Laios”, nu se va putea adăuga „fie că Laios se va însoți, fie că nu cu o femeie”, căci acesta e un fapt conex și implicat în această predestinare. Chrysip îl numește „confatal”, deoarece au fost în același timp hotărâte de destin atât împreunarea lui Laios cu soția sa, cât și zămislirea lui Oedip de pe urma ei⁶⁰. Tot așa, dacă s-ar formula enunțul „Milon va concura la Jocurile Olimpice” și cineva ar adăuga „fie că va avea, fie că nu un concurent”, ar comite o greșeală, căci expresia „va concura” presupune o competiție, știut fiind faptul că nu există întrecere fără un adversar. Prin urmare, toate sofisme de acest fel pot fi respinse în mod similar. Raționamentul „Te vei însănătoși, fie că vei apela la medic, fie că nu” este insidios, căci e tot atât de predestinat să apelezi la medic pe cât e să te însănătoșești. Așa cum spuneam, Chrysip numește aceste fapte confatale.

XIV.31. Carneades respingea integral acest gen de argumentație și considera că asemenea concluzii nu au nici o noimă. El își domina adversarul în alt chip, fără a uza de vreun sofism. Iată cum își încheia el argumentația: „Dacă toate lucrurile se întâmplă datorită unor cauze anterioare, înseamnă că ele se află într-o strânsă dependență și înlănțuire, în virtutea unei conexiuni naturale și dacă-i așa, rezultă că totul este o creație a necesității. Dacă asta-i adevărul, înseamnă că nimic nu se află în puterea noastră, or ceva stă totuși în puterea noastră; dacă însă totul se întâmplă din

at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt". **32.** Hoc artius adstringi ratio non potest. Nam si quis uelit idem referre atque ita dicere: „Si omne futurum ex aeternitate uerum est, ut ita certe eueniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contextequae fieri", nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura uera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea uera esse possint intellegi. Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. **33.** Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse periturum? Erat hoc quidem uerum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat. Ita ne praeterita quidem ea, quorum nulla signa tamquam uestigia extarent, Apollini nota esse censebat: quo minus futura! Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi.

XV. Quocirca, si Stoicis, qui omnia fato fieri dicunt, consensaneum est huius modi oracula ceteraque, quae a diuinatione

voia destinului, se întâmplă datorită unor cauze anterioare; în consecință, nu totul se întâmplă din voia destinului". **32.** Nu poate fi formulat cu mai multă rigoare un raționament decât o face el⁶¹. Căci dacă cineva, dorind să-i replicе lui Carneades pe aceeași temă, ar spune: „Dacă orice fapt viitor este adevărat din veșnicie, astfel că el urmează a se petrece negreșit așa cum i-a fost rostuită împlinirea, rezultă că producerea într-o strânsă dependență și înlănțuire a tuturor faptelor, în virtutea unei conexiuni naturale, este o necesitate a firii", n-ar spune nimic cu asta. Căci e o mare diferență între faptul că o cauză naturală determină dintotdeauna realitatea unor întâmplări viitoare și faptul că viitorul poate fi perceput ca real, fără a invoca veșnicia firii. De aceea Carneades spunea că nici chiar Apollo nu poate prezice decât acele evenimente viitoare, ale căror cauze sunt atât de intrinsece firii, încât împlinirea lor e inevitabilă.

33. Pe baza cărui indiciu ar fi putut prezice zeul, bunăoară, că acel Marcellus⁶² care a fost de trei ori consul va pieri pe mare? Acest lucru, chiar dacă era adevărat din veșnicie, nu dispunea încă de cauzele producerii lui propriuzise.

Carneades era de părere că nici măcar întâmplările trecute, de la care nu au rămas urme, care să poată servi drept indicii, nu-i pot fi cunoscute lui Apollo, darmitе cele viitoare! Căci numai cunoscând bine cauzele care contribuie la producerea unui fapt se poate ști ce se va întâmpla în cele din urmă. Prin urmare, spune el, Apollo n-a putut face nici o prezicere în legătură cu Oedip, nefiind prestabilite în ordinea universală cauzele care să facă inevitabilă uciderea tatălui său de către el, și nici n-a putut prezice ceva asemănător⁶³.

XV. Iată de ce, dacă stoicilor, care pretind că totul se întâmplă din voia destinului, li se pare logic să accepte

ducuntur, conprobare, iis autem, qui, quae futura sunt, ea uera esse ex aeternitate dicunt, non idem dicendum est, uide ne non eadem sit illorum causa et Stoicorum : hi enim urgentur angustius, illorum ratio soluta ac libera est. **34.** Quod si concedatur nihil posse euenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur? Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut uulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit ; nec quod in Campum descenderim, id fuisse causae, cur pila luderem, nec Hecubam causam interitus fuisse Troianis, quod Alexandrum genuerit, nec Tyndareum Agamemnoni, quod Clytaemnestram. Hoc enim modo uiator quoque bene uestitus causa grassatori fuisse dicetur, cur ab eo spoliaretur. **35.** Ex hoc genere illud est Ennii :

Vtinam ne in nemore Pelio securibus
caesae accidissent abiegnae ad terram trabes !

Licuit uel altius : „Vtinam ne in Pelio nata ulla umquam esset arbor !” etiam supra : „Vtinam ne esset mons ullus Pelius !” similiterque superiora repetentem regredi infinite licet.

Neue inde nauis inchoandi exordium coepisset !

oracolele de acest fel și tot ceea ce ține de divinație, iar cei ce susțin că faptele viitoare sunt reale din veșnicie nu se consideră obligați să recunoască același lucru, ia seama să nu confunzi motivația acestora din urmă cu cea a stoicilor ! Deosebirea dintre ei e că stoicii sunt prea îndeaproape urmăriți de ideea predestinării, pe când doctrina celorlalți e neîncătușată și liberă [de această obsesie]⁶⁴. **34.** Căci, dacă s-ar admite că nici un fapt nu se poate întâmpla fără să existe o cauză anterioară a producerii lui, ce relevanță ar avea această idee dacă nu s-ar recunoaște că și această cauză ține de cauzele eterne ?

Cauză este ceea ce produce efectiv lucrul a cărui cauză este, așa cum o rană este cauza morții, indigestia cauza unei boli, focul cauza unui incendiu. De aceea nu trebuie considerat drept cauză a unui lucru tot ceea ce-l premerge, ci doar ceea ce, premergându-l, îl și produce⁶⁵. Nu faptul că, să zicem, aș coborî din oraș în Câmpul lui Marte ar fi cauza pentru care m-aș juca cu mingea, așa cum nici Hecuba n-a cauzat troienilor pieirea pentru că l-a născut pe Alexandru [Paris] și nici Tyndareus n-a fost vinovat de moartea lui Agamemnon, fiind tatăl Clytemnestrei⁶⁶. Căci, de-ar fi așa, ai putea spune că îmbrăcămintea arătoasă a unui drumeț a fost pentru un tâlhar cauza pentru care l-a jefuit. **35.** La un asemenea tip de motivație fac trimitere și următoarele versuri ale lui Ennius⁶⁷ :

*O, de n-ar fi căzut la pământ, secerate,
Trunchiuri de brad în codru, pe numele Pelion !*⁶⁸

Ne-am putea îngădui chiar să deplasăm mai departe în trecut acest regret : „O, de n-ar fi crescut vreun copac pe muntele Pelion !” sau chiar mai departe : „O, de n-ar fi existat chiar muntele Pelion !” și, tot așa, mergând din aproape în aproape înspre trecut, se poate avansa înspre infinit.

De nu s-ar fi purces mai apoi la făcut de corăbii !

Quorsum haec praeterita? Quia sequitur illud:

Nam numquam era errans mea domo efferret pedem,
Medea, animo aegro, amore saevo saucia.

non ut eae res causam adferrent amoris.

XVI. 36. Interesse autem aiunt, utrum eius modi quid sit, sine quo effici aliquid non possit, an eius modi, cum quo effici aliquid necesse sit. Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua ui efficit, [in] cuius causa dicitur. Nec id sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario. Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior. **37.** Ratio igitur euentus aperit causam. Sed ex aeternitate uera fuit haec enuntiatio: „Relinquetur in insula Philoctetes”, nec hoc ex uero in falsum poterat conuertere. Necesse est enim in rebus contrariis duabus – contraria autem hoc loco ea dico, quorum alterum ait quid, alterum negat –, ex iis igitur necesse est inuito Epicuro alterum uerum esse, alterum falsum; ut „Sauciabitur Philocteta” omnibus ante saeculis uerum fuit, „Non sauciabitur” falsum. Nisi forte uolumus Epicureorum

Care să fie cauza evocării acestor fapte trecute? Nu alta decât următoarea lor consecință:

*Nicicând a mea stăpână, Medeea, cu suflet bolnav
rătăcind,
Rănită de crudul amor, n-ar fi scos piciorul din casă!*

Dar asta nu înseamnă că întâmplările precedente au fost chiar cauza dragostei Medeei.

XVI.36. Nu-i același lucru, spun stoicii, dacă un lucru e de o asemenea natură încât fără el nu se poate efectiv produce un altul sau dacă e de așa natură încât un alt lucru se întâmplă inevitabil doar în prezența lui⁶⁹. De aceea nici unul dintre faptele enunțate mai sus nu este propriu-zis o cauză, deoarece nu produce prin propria-i influență un alt fapt, a cărui cauză e presupus a fi.

Și nu este cauză nici acel ceva fără de care nu se întâmplă un alt lucru, ci doar acel lucru a cărui proximitate produce inevitabil efectul a cărui cauză este.

Ce cauză inerentă în ordinea firii ar fi putut face ca Filoctet⁷⁰, înainte de a fi rănit de mușcătura unui șarpe, să fie abandonat pe insula Lemnos? Mai apoi însă, a existat o cauză [mușcătura] mai apropiată și aflată într-o legătură mai strânsă cu efectul ei. **37.** Însăși rațiunea de a fi a unei întâmplări dezvăluie cauza producerii ei. Însă enunțul: „Filoctet va fi abandonat pe o insulă” era adevărat de-o veșnicie și nu putea fi comutat din adevărat în fals.

Căci în cazul a două enunțuri contradictorii – le numesc astfel aici pe cele dintre care unul afirmă un lucru, altul îl neagă – este inevitabil, în pofida opoziției lui Epicur, ca unul să fie adevărat, iar celălalt fals. Spre exemplu, enunțul: „Filoctet va fi rănit” a fost adevărat cu multe secole înainte, pe când enunțul: „Nu va fi rănit” a fost tot de atâta vreme fals.

opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec ueras nec falsas esse dicunt, aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est impudentius: ueras esse ex contrariis diiunctiones, sed, quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse uerum. **38.** O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi! Si enim aliquid in eloquendo nec uerum nec falsum est, certe id uerum non est; quod autem uerum non est, qui potest non falsum esse? aut, quod falsum non est, qui potest non uerum esse? Tenebitur <igitur> id, quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut ueram aut falsam esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse uera, et ea non esse nexa causis aeternis, et a fati necessitate esse libera.

XVII. 39. Ac mihi quidem uidetur, cum duae sententiae fuissent ueterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum uim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus uiderentur sine ullo fato esse animorum motus uoluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire uoluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos uolunt; dum autem uerbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet inuitus. **40.** Atque hoc, si placet, quale sit, uideamus in adsensionibus, quas prima oratione tractauit. Eas enim ueteres illi, quibus omnia

Doar dacă nu vrem să ne însușim părerea epicureilor, care susțin că asemenea enunțuri contradictorii nu sunt nici adevărate, nici false și, deși chiar această afirmație e o nerușinare, ei adaugă ceva încă și mai nerușinat, anume că opoziția enunțurilor contradictorii este adevărată, dar că nu este adevărat conținutul nici unuia dintre ele. **38.** Admirabilă cutezanță, zău, dar deplorabilă necunoaștere a dialecticii!

Căci dacă ceva enunțat nu este nici adevărat, nici fals, hotărât lucru, el nu este adevărat; iar dacă-i așa, cum poate fi altfel decât fals, sau dacă nu-i fals, poate fi altcumva decât adevărat? Rămâne deci valabilă afirmația lui Chrysip, că orice enunț este sau adevărat, sau fals. Se impune în mod logic concluzia că unele lucruri sunt adevărate din veșnicie, că nu sunt determinate de cauze etern prestabilite și, prin urmare, că ele se sustrag iminenței destinului.

XVII.39. Întrucât vechii filosofi au avut două opinii despre destin, una fiind cea a lui Democrit, Heraclit⁷¹, Empedocle⁷² și Aristotel⁷³, conform căreia orice lucru se întâmplă predestinat, astfel că însăși această predestinare îi conferă însușirea de a fi inevitabil, cealaltă aparținând celor ce cred că manifestările voluntare ale sufletului sunt în afara oricărei predestinări, părerea mea e că Chrysip a vrut să se interpună între cele două părți aflate în litigiu, ca un arbitru onorific⁷⁴, înclinând totuși de partea celor ce vor să sustragă actele sufletului nostru implacabilei predestinări. Folosind însă o exprimare originală, el alunecă într-o asemenea dificultate, încât ajunge să confirme fără să vrea necesitatea destinului.

40. Să vedem, dacă ești de acord, felul în care pune el problema în legătură cu *asentimentele*, subiect tratat de mine în prima parte a expunerii⁷⁵. Vechii filosofi, fiind de părere că totul se întâmplă din voia destinului, susțineau că

fato fieri uidebantur, ui effici et necessitate dicebant. Qui autem ab iis dissentiebant, fato adsensiones liberabant negabantque fato adsensionibus adhibito necessitatem ab his posse remoueri; iique ita disserebant: „Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum sequuntur ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur ut nec laudationes iustae sint, nec uituperationes, nec honores, nec supplicia”. Quod cum uitiosum sit, probabiliter concludi putant non omnia fato fieri, quaecumque fiant.

XVIII.41. Chrysippus autem, cum et necessitatem improbare et nihil uellet sine praepositis causis euenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „Causarum enim” inquit „aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuuantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi uolumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuuantibus [antecedentibus] et proximis”. Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, uerum non principalibus causis et perfectis, sed adiuuantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent

și asentimentele se produc prin acțiunea și constrângerea lui. Cei ce erau de altă părere eliberau asentimentele de influența destinului, pe motiv că, în cazul în care s-ar admite și în producerea lor o predestinare, ideea de destin n-ar mai putea fi contestată în nici o privință. Iată cum argumentau ei: „Dacă totul se întâmplă predestinat, totul se întâmplă ca efect al unor cauze anterioare; iar dacă și impulsul⁷⁶ nostru este un efect, rezultă că și asentimentele, care îl urmează, sunt și ele efecte ale unor cauze; or, dacă impulsul nostru nu are o motivație interioară, înseamnă că nici el nu depinde de vrerea noastră și dacă-i așa, nici acele lucruri care se nasc sub imboldul lui nu rezidă în noi; prin urmare, dacă asentimentele și acțiunile noastre nu stau în puterea noastră, rezultă că nu au nici un rost nici elogiile, nici reproșurile, nici onorurile, nici pedepsele”. Această concluzie fiind eronată, filosofii menționați o consideră mai plauzibilă pe aceea că nu tot ce se întâmplă e supus vrerii destinului.

XVIII.41. Chrysip însă, fiindcă respinge ideea de necesitate inevitabilă, dar nu acceptă că ceva s-ar putea întâmpla fără anumite cauze anterioare, stabilește o tipologie a cauzelor, în intenția de a exclude ideea de necesitate, dar de a o păstra pe cea de destin⁷⁷. „Unele cauze – spune el – sunt perfecte și principale, iar altele sunt auxiliare și apropiate. De aceea, când spunem că totul se întâmplă predestinat, în virtutea unor cauze anterioare, nu ne referim la cauzele perfecte și principale, ci la cele auxiliare [antecedente] și apropiate.” Raționamentului cu privire la asentimente, pe care tocmai l-am încheiat, el îi dă următoarea replică: „Dacă totul se întâmplă din voia destinului, rezultă că se întâmplă în virtutea unor cauze care-l precedă, însă nu perfecte și principale, ci ajutătoare și apropiate. Iar dacă acestea nu depind de noi nu înseamnă că nici impulsul nu se află în puterea noastră. Dimpotrivă, dacă am admite că totul se

in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. **42.** Quam ob rem, qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos ualebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principales, in eos nihil ualebit. Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota uiso, tamen, cum id uisum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus uult, quam dudum diximus; non ut illa quidem fieri possit nulla ui extrinsecus excitata – necesse est enim adsensionem uiso commoueri –, sed reueritur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moueri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum uolui et uersari turbinem putat.

XIX.43. „Vt igitur” inquit „qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, uolubilitatem autem non dedit, sic uisum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte ui et natura mouebitur. Quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, ueri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit

întâmplă în virtutea unor cauze perfecte și principale, cum aceste cauze nu depind de vrerea noastră, ar rezulta că nici impulsul nu este o manifestare a vrerii noastre”. **42.** În temeiul acestei argumentări, concluzia care se impune va fi o replică suficientă dată acelor filosofi, care astfel discută despre destin, încât să implice și ideea de necesitate. Însă, împotriva celor care prin cauze anterioare nu înțeleg cauzele perfecte și principale, concluzia de mai sus nu are nici o relevanță.

Cât privește afirmația că și asentimentele se produc datorită unor cauze anterioare, Chrysip crede că poate lesne demonstra cum stau lucrurile. Cu toate că asentimentul nu se poate naște în absența unei reprezentări care să-l producă, investită cu funcția de cauză apropiată, și nu principală, totuși el are, din vrerea lui Chrysip, acea motivație pe care tocmai am prezentat-o: nu că el s-ar produce fără un stimul extern – căci producerea asentimentului este determinată în chip necesar de o imagine –, dar Chrysip, spre a explica producerea lui, recurge la cilindrul și conul său, care nu pot fi puse în mișcare fără un impuls. Iar o dată primit acest impuls, cilindrul și conul se rostogolesc, respectiv se învârt în continuare, consideră Chrysip, în virtutea propriei naturi.

XIX.43. Așa cum, spune el, cel care a împins cilindrul i-a imprimat impulsul inițial al mișcării, dar nu și proprietatea de a se rostogoli, tot astfel un obiect văzut de noi va imprima în sufletul nostru și, ca să zic așa, va grava în el imaginea sa⁷⁸, dar asentimentul va depinde numai de noi. Păstrând comparația cu cilindrul, asentimentul, chiar dacă inițial este impulsionat din exterior, în continuare se va produce în virtutea propriei sale naturi. Iar dacă un anumit lucru s-ar produce în absența unei cauze anterioare, asta ar însemna că afirmația referitoare la predestinarea a tot ce există este eronată; dar dacă este cât de cât probabil ca pentru tot ceea

causarum distinctio ac dissimilitudo". 44. Haec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas non sine uiso antecedente fieri, alia ratio est; sed si concedunt anteire uisa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moueat adsensionem, uide ne idem dicant. Neque enim Chrysippus concedens adsensionis proximam et continenter causam esse in uiso positam, neque eam causam esse ad adsentiendum necessariam concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessariis; itemque illi, qui ab hoc dissentiunt, confitentes non fieri adsensiones sine praecursione uisorum dicent, si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia; ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum ueniant, uerbis eos, non re dissidere. 45. Omninoque, cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus uere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eueniant, quorum causae fuerint; quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eueniat: hanc distinctionem

ce se întâmplă să existe o cauză care-l precedă, ce argument s-ar mai putea aduce pentru a respinge ideea de predestinare? Singura soluție e să se înțeleagă care este criteriul după care se disting cauzele și în ce constă diferența dintre ele.

44. Aceasta fiind explicația lui Chrysip, înseamnă că aceia ce nu admit că asentimentele sunt predestinate, dar recunosc totuși că ele nu se pot produce în lipsa unei percepții anterioare, raționează diferit.

Dacă însă, chiar admitând că percepțiile precedă asentimentele, ei rămân în continuare la convingerea că asentimentele nu sunt predestinate, pe motiv că acea cauză foarte apropiată și determinantă [reprezentarea] nu ar produce de fapt asentimentul, vezi dacă nu cumva susțin același lucru ca și Chrysip! Căci și Chrysip, nerecunoscând că acea cauză foarte apropiată și determinantă a asentimentului constă în reprezentare, implicit nu acceptă nici faptul că ea este necesară producerii asentimentului, în baza ideii că totul fiind predestinat, se produce în virtutea unor cauze anterioare și necesare.

De asemenea, cei ce nu împărtășesc opiniile lui Chrysip, chiar dacă nu admit că asentimentele nu se pot produce în lipsa unei reprezentări prealabile, vor spune că, de vreme ce totul se întâmplă predestinat, de așa natură încât nimic nu se poate petrece fără precedența unei cauze, recunoașterea ideii de predestinare se impune de la sine în toate situațiile. Din faptul că cele două tabere de filosofi, chiar dacă își expun și explică detaliat opinia, ajung totuși la aceeași concluzie, se poate lesne deduce că deosebirea dintre ei constă de fapt în formularea ideilor, nu în conținutul lor⁷⁹. 45. Într-un cuvânt, o dată stabilită distincția că în unele situații se poate spune cu îndreptățire, dată fiind precedența unor cauze, că nu stă în puterea noastră să împiedicăm producerea efectelor lor, dar că în alte privințe, chiar existând anumite cauze, care precedă un eveniment, depinde totuși de noi ca el să

utrique adprobant, sed alteri cissent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non sit in nostra potestate, ut aliter illa<e> eueniant, eas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ab iis fatum abesse...

XX.46. Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de uia declinantibus petere praesidium. „Declinat” inquit „atomus”. Primum cur? Aliam enim quandam uim motus habebant a Democrito impulsione, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, grauitatis et ponderis. Quae ergo noua causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se quae declinet, quae non? Aut cur minimo declinent interuallo, maiore non? Aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus? Optare hoc quidem est, non disputare. **47.** Nam neque extrinsecus impulsam atomum loco moueri et declinare dicis, neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur, nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est, quam ob rem naturalem motum sui ponderis non teneret. Ita cum attulisset nullam causam, quae istam declinationem efficeret, tamen aliquid sibi dicere uidetur, cum id dicat, quod omnium mentes aspernentur ac respuant. **48.** Nec uero quisquam magis confirmare mihi uidetur non modo fatum, uerum etiam necessitatem et uim omnium rerum, sustulisseque motus animi uoluntarios, quam hic,

se petreacă într-un fel sau altul, și unii, și alții recunosc această diferență, cu deosebirea că unii sunt de părere că, în situațiile în care nu depinde de noi să schimbăm cursul evenimentelor, determinate de cauze anterioare, e implicat destinul, dar în cele care depind de noi, destinul este exclus.

XX.46. În această manieră se cuvine a fi tranșată discuția [predestinării și a liberului arbitru], nu recurgând la protecția atomilor rătăcitori și deviați de la traiectoria lor. „Atomul se abate de la traiectorie” – susține Epicur. În primul rând, se pune întrebarea: de ce atomii fac asta? De la Democrit ei primiseră deja o anumită forță motrice, cea a impulsului, pe care el o numește „șoc”, iar de la tine, Epicur, o avea pe cea a gravitației și a greutateii. Deci ce nouă cauză există în univers care să producă devierea atomului? Nu cumva atomii trag la sorti între ei care să devieze și care nu?⁸⁰ Și de ce devierea s-ar produce la o distanță foarte mică de traiectorie, și nu la una mai mare? De fapt, de ce ar avea ea loc la o singură distanță infimă, și nu la două sau trei la fel de mici?⁸¹ Ne aflăm într-adevăr în fața unei opțiuni, nu a unei argumentări. **47.** Căci tu, Epicur, susții deopotrivă că atomul se mișcă și deviază fără un impuls exterior și că în vidul străbătut de atom nu ar exista o cauză a abaterii lui de la traiectorie, de asemenea, că nici în interiorul atomului n-a intervenit vreo schimbare care să motiveze abaterea lui de la mișcarea naturală imprimată de propria-i greutate. În acest fel, cu toate că nu prezintă nici o cauză care ar putea produce această deviere, lui Epicur i se pare totuși că spune ceva important când susține un lucru dezaprobat și disprețuit de bunul-simț comun⁸².

48. Părerea mea e că nimeni nu dovedește mai convingător nu doar existența destinului, ci și inevitabila lui necesitate și putere în univers și nu exclude orice impuls spontan al sufletului, așa cum o face acest filosof, care recunoaște că n-a găsit

qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset. Nam, ut essent atomi, quas quidem esse mihi probari nullo modo potest, tamen declinationes istae numquam explicarentur. Nam si atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re inpediente moueatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis uel, si uolunt, omnibus naturaliter....

FRAGMENTA

I. *GELLIUS noctium Atticarum* VII (VI), 2, 15:

Itaque M. Cicero in libro, quem de Fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam, Chrysippum, quoque philosophum non expedisse se in ea <ait> his uerbis: Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis intricatur.

II. *SERVIUS ad Verg. Aen.* III, 376:

Voluitque uices: definitio fati secundum Tullium, qui ait: fatum est conexio rerum per aeternitatem se inuicem tenens, quae suo ordine et lege uariatur, ita tamen ut ipsa uarietas habeat aeternitatem.

o altă modalitate de a contesta atotputernicia destinului decât apelând la ajutorul acestei devieri fanteziste. Chiar presupunând că atomii ar exista, lucru care mie îmi pare de altfel imposibil de demonstrat⁸³, aceste devieri ale lor ar rămâne totuși inexplicabile. La urma urmei, spune el, dacă atomilor le-a fost hărăzită de legea firii proprietatea de a fi acționați de forța gravitației, în virtutea necesității ca orice corp dotat cu greutate să se miște și să se deplaseze în spațiu, câtă vreme nimic nu-l oprește, în aceeași legiuire poate fi inclusă și devierea unor atomi sau, dacă așa e vrerea epicureilor, a tuturor atomilor deopotrivă. [Lacună.]

FRAGMENTE

[lipsă din tratat, menționate de alți autori latini]

I. Aulus Gellius, *Nopti atice*, VII, 2, 15

De aceea Marcus Tullius Cicero, în cartea pe care a scris-o *Despre destin*, când afirmă că această problemă e cât se poate de neclară și complicată, precizează că nici filosoful Chrysip nu a soluționat-o. Citez: „Chrysip, cu toate că și-a bătut mult capul și și-a dat toată osteneala, se află în impas când e vorba să demonstreze deopotrivă că totul e determinat de destin și că există totuși ceva ce stă în puterea noastră”.

II. Servius, *Comentarii la Eneida*, III, v. 376

Cu privire la expresia lui Vergiliu „hotărăște lanțul de întâmplări” [*voluitque vices*, în contextul: *sic fata deum rex voluitque vices, is vertitur ordo* – „astfel, când regele zeilor trage la sorti destinul și hotărăște lanțul de întâmplări ale fiecăruia, ordinea lumii se schimbă”], iată definiția destinului după Marcus Tullius; citez: „destinul este înlănțuirea dintre lucruri etern menținută prin reciprocitate, care poate varia în funcție de norma și legea sa proprie, totuși astfel încât această variație să stea sub semnul veșniciei”¹.

III. AUGUSTINUS *de Ciuitate Dei* V, 8:

Illi quoque uersus Homerici huic sententiae (sc. *Senecae epist.* 107, 9) suffragantur, quos Cicero in Latinum uertit:

Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
Iuppiter auctiferas lustrauit lumine terras.

Nec in hac quaestione auctoritatem haberet poetica sententia; sed quoniam Stoicos dicit uim fati asserentes istos ex Homero uersus solere usurpare, non de illius poetae, sed de istorum philosophorum opinione tractatur, cum per istos uersus, quos disputationi adhibent, quam de fato habent, quid sentiant esse fatum apertissime declaratur, quoniam Iouem appellant, quem summum deum putant, a quo conectionem dicunt pendere fatorum.

IV. AUGUSTINUS *de Ciuitate Dei*, V, 2:

Cicero dicit Hippocratem, nobilissimum medicum, scriptum reliquisse quosdam fratres, cum simul aegrotare coepissent et eorum morbus eodem tempore ingrauesceret, eodem leuaretur, geminos suspicatum; quos Posidonius Stoicus, multum astrologiae deditus, eadem constitutione astrorum natos eademque conceptos solebat asserere. Ita quod medicus pertinere credebatur ad simillimam temperiem uoletudinis, hoc philosophus astrologus ad uim constitutionemque siderum, quae fuerat quo tempore concepti nati sunt.

V. MACROBIUS *Saturnalia* III, 16, 3:

Et ne uilior sit testis poeta, accipite assertore Cicerone in quo honore fuerit hic piscis apud P. Scipionem Africanum illum et Numantinum. Haec sunt in dialogo de Fato uerba Ciceronis: nam cum esset apud se ad Laurenium Scipio

III. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, V, 8
Părerea lui Seneca (*Epistulae*, 107, 9) e susținută de acele versuri din Homer, pe care Cicero le traduce în latină:

*A muritorilor minte-i precum a zilei lumină,
Adusă de tatăl Jupiter însuși pe-ale lor bogate meleaguri*².

Nu că în această problemă [a destinului] ideea poetică ar avea vreo relevanță, dar, de vreme ce el [Cicero] afirmă că filosofii stoici, când vor să demonstreze puterea destinului, citează de obicei aceste versuri din Homer, înseamnă că nu la părerea poetului se referă, ci la cea a filosofilor, care consideră că în aceste versuri, folosite de ei în argumentația asupra destinului, este exprimată foarte deslușit însăși concepția lor despre destin, deoarece și ei numesc fatalitatea Zeus, pe care-l consideră divinitatea supremă, de care depinde, spun ei, înlănțuirea faptelor predestinate³.

IV. *Ibidem*, V, 2

Cicero afirmă că Hippocrate, cel mai vestit medic⁴, a lăsat scris despre doi frați că, după ce s-au îmbolnăvit amândoi în același timp și boala li se agrava în același ritm și la fel ceda, s-a bănuț că sunt gemeni. Stoicul Posidonius, pasionat de astrologie, obișnuia să spună că gemenii au fost concepuți și născuți sub aceeași poziție a astrilor. În felul acesta, ceea ce medicul credea că se explică prin stări fiziologice similare, filosoful astrolog pune pe seama influenței poziției astrilor, așa cum arăta ea în momentul conceperii și nașterii copiilor.

V. Macrobius, *Saturnalia*, III, 16, 3

Și, ca să nu vă pară neînsemnată mărturia unui poet, aflați chiar din spusele lui Cicero de ce prețuire se bucura acest pește la vestitul Publius Scipio, poreclit Africanus și Numantinus⁵. Această mențiune e inserată în dialogul lui Cicero *Despre destin*: „Pe când Scipio, împreună cu Pontius

unaque Pontius, adlatus est forte Scipioni acipenser, qui admodum raro capitur sed est piscis, ut ferunt, in primis nobilis. Cum autem Scipio unum et alterum ex iis qui eum salutatum uenerant inuitauisset pluresque etiam inuitatus uideretur, in aurem Pontius: „Scipio, inquit, uide quid agas: acipenser iste paucorum hominum est”.

VI. NONIUS, p. 35:

Praestringere dictum est non ualde stringere et perlaudare

Cicero [de fato et] de finibus bonorum et malorum lib. IV aciem animorum nostrorum uirtutis splendore praestringitis.

se afla pe domeniul său de la Lavernium, i-a fost adus un sturion, pește care se prinde destul de rar, dar, după cât se spune, e cu totul deosebit. Întrucât Scipio invitase la masă pe doi dintre cei veniți să-l salute și părea că are de gând să invite mai mulți, Pontius i-a șoptit la ureche: Ia seama ce faci! Sturionul ăsta nu le ajunge nici pe-o măsea”.

VI. Nonius, p. 35

S-a spus uneori *praestringere*, nu în sensul de „a strânge foarte tare” [ci a toci, a întuneca, a orbi – n.n.] și *perlaudare*... [Lacună.]

Cicero [în tratatul *Despre destin* și] în *Despre supremul bine și supremul rău*, cartea a IV-a, spune: „voi ne întunecați puterea de pătrundere a minții cu strălucirea virtuții”⁶.

NOTE ȘI COMENTARII

1. Afirmarea datoriei intelectualilor Romei de a îmbogăți permanent limba latină, sub aspect lexical (*augere linguam Latinam*), pe măsura înnoirilor conceptuale, este un loc comun în tratatele ciceroniene. Pe această temă, iată un schimb de replici dintre Cicero și Cato din Utica, din tratatul *De finibus bonorum ac malorum* (III, 5): „Cato – Dacă în limba greacă, pe vremuri, adoptarea unor cuvinte noi a provocat reacții ostile – iar acum, în urma folosirii lor îndelungate, acele cuvinte s-au impus, care ar fi, după părerea ta, situația în limba latină? Cicero – Dacă lui Zenon [din Kytion] i-a fost îngăduit să impună un termen, fie el nou, pentru a exprima un concept propriu, de ce nu i s-ar permite și lui Cato acest lucru? Eu unul folosesc de obicei, dacă n-am altă posibilitate, mai multe cuvinte latinești [o perifrază] pentru a exprima un concept desemnat de greci printr-un singur cuvânt. Cred însă că e perfect legitim să utilizăm și un cuvânt grec în lipsa echivalentului latin potrivit” (tr.n.). Stăruința lui Cicero din tratatul amintit în a-l convinge pe Cato să-și expună ideile filosofice în limba latină, dându-i ca exemplu propria-i osteneală, este motivată de o afirmație precedentă a lui Cato, în legătură cu imposibilitatea redării unor idei „în această limbă săracă [latina – n.n.], chiar dacă tu [Cicero] obișnuiești a spune că ea este mai bogată [decât greaca]”. Cato face aici aluzie la „obiceiul” lui Cicero de a atribui limbii latine o bogăție lexicală mai mare decât cea a limbii grecești: „Am afirmat adesea, cu riscul de a-i supăra nu numai pe greci, ci și pe cei care se vor mai degrabă greci decât romani, că noi nu numai că nu le suntem inferiori grecilor, prin numărul

cuvintelor, ci chiar că le suntem superiori” (*ibidem*, III, 2). Cicero elogiază și în alte tratate (poate prea ostentativ) virtuțile limbii latine, în comparație cu cele ale limbii grecești (*Orator*, II, 18; *De natura deorum*, I, 4, 8), tocmai pentru a-i descuraja pe acei autori latini care se plâneau de „sărăcia graiului strămoșesc” (*patrii sermonis egestas* – Lucretius) și a încuraja efortul de cultivare a limbii. În domeniul filosofiei, Cicero recunoaște că lexicul latin nu dispunea încă de suficiente resurse expresive, în comparație cu cel grec, dar pune acest lucru pe seama întârzierii cu care preocupările filosofice au intrat în universul spiritual roman. De aceea, va spune el, efortul forjării limbii este în această direcție cu atât mai imperios cu cât limbajul filosofic are o anumită specificitate, constând într-un grad de abstractizare superior limbajului comun: „Orice domeniu străin de interesul comun al gloatei presupune o terminologie bogată și nouă. Cu atât mai necesară este terminologia pentru un filosof, căci filosofia este meșteșugul vieții, iar cel ce discută despre ea nu-și poate lua cuvintele din piața publică” (*De finibus*, III, 1-2). Cicero e conștient de dificultatea întâmpinată de cel ce discută sau transpune în scris în limba latină idei filosofice, dar încurajează orice inițiativă în acest domeniu: „Dacă vrem și dacă va fi nevoie, să dăm nume și să le creăm și să ne folosim de cuvinte nemaiîntâlnite!” (*Academica posteriora*, 6).

După ce, la insistențele lui Cicero, Cato își asumă în dialogul *De finibus* cutezanța de a expune în limba latină principiile doctrinei stoice, apelând chiar la termeni filosofici latini creați de Cicero însuși, va avea parte de bine-meritate elogii: „Ascultându-te vorbind, îi va spune Cicero, am într-adevăr impresia că înveți filosofia să vorbească latinește și că îi acorzi drept de cetățenie romană, deși părea a fi străină la Roma” (*ibidem*, III, 12 – tr.n.).

Referindu-se la scrierile filosofice ciceroniene, Plutarh (*Vieți paralele*, IV, Cicero, 40) îi recunoaște lui Cicero meritul de a fi introdus termeni filosofici noi, dintre care „pe unii i-a transpus din greacă în latină (e vorba despre împrumuturile

directe – n.n.), pe alții i-a inventat, făcându-i inteligibili și familiari prin asemănarea cu alții (e vorba de calcurile lingvistice)”. Aceste două procedee, împrumutul și calcul lingvistic sunt de altfel folosite și recomandate cu precădere de Cicero în vederea îmbogățirii limbajului filosofic latin.

Și aici, la începutul tratatului *De fato*, Cicero reiterează ideea necesității (*oportet*) creării de noi cuvinte, susținând în cazul de față oportunitatea înlocuirii perifrizei *philosophia de moribus*, prin care latina reda grecescul *ἠθική* (adjectiv derivat de la substantivul *ἥθος*), cu adjectivul *moralis*, derivat pe teren latin de la substantivul *mos* (obicei, deprindere). Echivalența semantică a celor două substantive (*ἥθος* și *mos*) este păstrată și de derivații lor adjectivale substantivizați (prin elipsa determinanților *τέχνη*, respectiv *ars*) *ἠθική* și *moralis*, datorită și corespondenței formanților derivativi, sufixele *-ική* și *-alis*.

2. Sintagma din textul latin *vis ratioque* poate fi tradusă obișnuit prin două substantive copulate, *valoarea* și *adevărul*, dar am optat pentru traducerea *valoarea de adevăr*, identificând în structura de adâncime a sintagmei o relație de subordonare între cei doi termeni, ocultată prin *hendiadă*. Am mizat și pe faptul că, în istoria filosofiei, expresia *valoarea de adevăr* este folosită curent pentru a denumi, ca și aici, acel reper logic folosit de stoici în analiza unei propoziții simple sau complexe, anume coeficientul ei de adevăr, dedus prin raportarea la o realitate extra- sau intralingvistică, căci, după stoici, propoziția nu reprezintă doar expresia unui gând, ci implică și recunoașterea adevărului lui (*cf.* Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, VII, 66). Și înainte de stoici, Aristotel considera că orice propoziție (*λόγος*) este semnificativă, dar și apofantică; în concepția lui, este în mod natural apofantică doar acea propoziție care exprimă un adevăr sau un fals. El introduce prin urmare, ca reper în aprecierea valorii unei propoziții, noțiunea de *ἀπόφανσις* (<*ἀποφάνειν* – a dezvălui, a arăta), capacitatea de a enunța un adevăr sau un fals, astfel că

λόγος ἀποφαντικός este la Aristotel doar acel enunț investit cu o capacitate noetică, cu o anumită valoare de adevăr, așa cum vor defini și stoicii ἀξιωμα (cf. Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 17 a).

3. Cicero menționează aici termenul grec ἀξιωμα ca denumire generică a propoziției, dar el va căpăta acest sens doar în filosofia stoică. La Aristotel, axiomele (ἀξιιώματα) sunt adevăruri nedemonstrabile, devenite premise ale oricărei științe demonstrative (cf. *Metafizica*, III, 997 a). Dacă la Aristotel punctul de vedere asupra axiomei este unul logico-filosofic, la filosofii stoici el va deveni logico-lingvistic, ἀξιωμα fiind, conform definiției lui Chrysip, „o gândire exprimată în întregime fără nevoie de completare” (λεκτόν αὐτοτελές, ἀπόφατον ὅσον ἐφ' αὐτό – cf. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, fragm. 113-194). La stoici ἀξιωμα (< vb. ἀξιόω – a judeca, a evalua, a aprecia) este deci expresia unei judecăți, redată printr-o propoziție enunțiativă sau apofantică (λόγος ἀποφαντικός – la Aristotel), constând într-o afirmare sau o negare, singura propoziție care poate fi adevărată sau falsă: „Judecata sau enunțiativa este ceea ce exprimăm în vorbire și este o enunțare falsă sau adevărată” (Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 66). Dacă până aici logica stoică coincide cu cea aristotelică, meritul stoicilor, considerați întemeietorii studiului aprofundat al propoziției, este de a fi adâncit analiza, căutând criteriul adevărului logic, acel verficator al adevărului unui enunț, care este conformarea sa la realitatea obiectivă exprimată. Deși este folosită de stoici cu sensul de propoziție, ἀξιωμα nu este însă corespondentul perfect al acestui termen: în primul rând, *axioma* este numai acea propoziție semnificativă, asertată sau enunțiativă; în al doilea rând, axiomele își schimbă valoarea de adevăr în funcție de timpul lor gramatical (proprietate desemnată de stoici prin participiul μεταπίπτοντα – schimbătoare); în al treilea rând, axiomele pot înceta sau începe să existe în funcție de realitatea extralingvistică: spre exemplu, *axioma* „Acest om este în

viață” este adevărată câtă vreme se referă la un om viu, pentru că, după moartea lui, ea devine falsă.

În legătură cu propoziția enunțiativă, Aristotel formulase *principiul terțului exclus*, considerând-o ori adevărată, ori falsă, adevărul sau falsitatea unei asemenea propoziții rezidând în relația dintre subiectul și predicatul ei: „O propoziție este adevărată dacă predicatul corespunde sau aparține subiectului sau dacă nu spune altceva decât subiectul” (*Metafizica*, 1030 b). Conexiunea predicatului cu subiectul, operată de locutor, presupune simultan o analiză și o sinteză, în scopul implicării semantismului a două cuvinte într-o semnificație globală, conformă unei realități obiective. În această relaționare subiect-predicat, considerată marea descoperire a logicii aristotelice (cf. M. Florian, *Introducere la Organon*, București, 1957, p. 54), pot interveni însă din partea vorbitorului unele elemente subiective, care să genereze o anumită inadvertență față de faptele reale, de unde și coeficientul de adevăr sau fals al respectivei propoziții. Totul depinde de reprezentarea pe care și-o face vorbitorul despre referent (faptul real), reprezentare codificată apoi lingvistic printr-un semn sau o conexiune de semne investite cu virtuți semnificative. În funcție de conformitatea cu obiectul real, reprezentarea (φαντασία), asemuită de stoici cu imprimarea unui sigiliu în ceară, poate fi adevărată sau falsă și, o dată cu ea, semnul lingvistic devine adevărat sau fals. După stoici, reprezentările sunt de două categorii: *comprehensive* sunt cele produse de un obiect real, conforme cu el și, prin aceasta, referențiale și adevărate; *necomprehensive* sunt cele ce fie nu provin de la un obiect real, fie provin, dar nu sunt conforme cu acel obiect (cf. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 45-46). Pe baza acestei relații dintre referentul extralingvistic, reprezentare (sau semnificat) și semnificantul lingvistic, stoicii elaborează teoria despre judecăți (ἀξιιώματα) și silogisme (συλλογισμοί).

Stoicii au clasificat propozițiile după două criterii: 1) o primă împărțire, făcută după criteriul *suficienței semantice*, este

în propoziții *complete* (ἀξιώματα αὐτοτελῆ) și *incomplete* sau *eliptice* (ἀξιώματα ἐλλιπῆ), constituite numai din verb; 2) după *modalitatea exprimării*, ei au identificat: propoziții interogative, imperative, ipotetice, explicative, de adresare, de mișcare, de îndoială, de jurământ, de rugămintă. Adâncind analiza propozițiilor complete, singurele care pot fi adevărate sau false, în funcție de relația subiect – predicat, ei le-au împărțit în *simple* (ἀξιώματα ἀπλᾶ) și *non-simple* (ἀξιώματα οὐχ ἀπλᾶ), această diviziune luând în considerație atât criteriul semantic al non-ambiguității (cele simple fiind non-ambigue), cât și pe cel sintactic al prezenței sau absenței unui relator conjuncțional (σύνδεσμος). Un ultim aspect al acestei taxinomii este clasificarea propozițiilor non-simple, în funcție de elementul lor de legătură, în ipotetice, adjuncte, disjunctive, cauzale, comparative (cf. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 65). Dacă, în privința propozițiilor simple, stabilirea valorii lor de adevăr se face în funcție de un reper extralingvistic (conformitatea reprezentării cu referentul), în cazul propozițiilor complexe, stoicii au intuit că valoarea lor de adevăr depinde de un reper intralingvistic sau interfrastic. Ca și filosofii megarici, cei stoici adâncesc îndeosebi studiul perioadei ipotetice. Megaricul Diodor Cronos afirmase că o perioadă ipotetică adevărată este aceea care nu admite să înceapă cu un adevăr și să se termine cu un fals. Introducând ideea de *coerență* (συναίρεσις), unii stoici afirmă că un silogism ipotetic este valid când opusul consecinței sale (apodoza) contrazice propoziția antecedentă (protaza); alții iau ca reper *semnificația implicită* (ἐμφασίς) și susțin că raționamentul ipotetic este adevărat când aserțiunea sa terminală (apodoza) este virtual conținută în cea inițială (protaza).

Teoria stoică asupra propoziției a fost cunoscută și latinilor, care au reprodus definițiile stoice date axiomei, căutând și echivalentul lingvistic cel mai adecvat termenului grec. A. Gellius (*Nopti atice*, XVI, 8) ne informează că definiția axiomei apare pentru prima dată în latină la M. Terentius

Varro, ca traducere a celei date de Chrysip: *Proloquium est sententia in qua nihil desideratur* („Axioma este judecata în care nu lipsește nimic”). Echivalentul latin al axiomei, cuvântul *proloquium*, a fost preluat, se pare, de Varro de la profesorul său L. Aelius, autorul unei lucrări *De proloquiis*. Tot la Varro, conform mențiunii lui Gellius, apare cu același sens și termenul *profatum*, ambii termeni latini, *proloquium* și *profatum*, derivați de la verbele *proloqui* și *profari* (a enunța), corespunzând în principiu atât expresiei aristotelice λόγος ἀποφαντικός, cât și celei stoice – ἀξίωμα. Cicero folosește ca echivalent latin pentru axiomă întâi termenul *ecfatum* (< *ecfari* – a enunța), apoi *pronuntiatum* și *pronuntiatio* (< *pronuntiare* – a dezvălui, a enunța), întrebuințate, spune el, provizoriu, „până voi găsi ceva mai bun” (*Tusculanae disputationes*, I, 7, 14). Cicero rezumă astfel definiția stoică a axiomei: „stoicii dau axiomei definiția: ceea ce este adevărat sau fals” (*Academica posteriora*, 30, 9, 5) – definiție încă actuală în logica matematică, în care propoziția este un simbol, susceptibil să ia două valori: adevărul sau falsul. În același loc, Cicero califică principiul enunțat de stoici, că orice propoziție enunțativă este adevărată sau falsă, drept temei al dialecticii (*fundamentum dialecticae*). În tratatul *De fato*, alături de *pronuntiatio*, apar termenii *enuntiatio* și *enuntiatum* (< *enuntiare* – a enunța), posibil a fi acel „ceva mai bun” (*melius*) pe care Cicero sperase a-l afla ca echivalent al grecescului ἀξίωμα; uneori el folosește chiar termenul grec, în transcrierea sa latină (*axioma*). Pasionat de axiome, și A. Gellius reproduce definiția dată de stoici: „În general, orice gândire completă și terminată, exprimată astfel încât să enunțe în chip necesar fie un adevăr, fie un fals, a fost numită de dialecticieni axiomă.” (*Omnino quidquid ita dicitur plena atque perfecta verborum sententia, ut ita necesse sit aut verum aut falsum esse, id a dialecticis ἀξίωμα appellatum est* – *op.cit.*, XVI, 8.) El traduce în latină sintagma greacă λεκτόν αὐτοτελές prin expresia *sententia plena atque perfecta*, în intenția

de a evidenția relația logico-semantică a componentelor principale ale enunțului, subiectul și predicatul său. În virtutea aceluiași reper logico-gramaticale definește și Augustin în *De magistro* conceptul de *sententia*: „Cei mai străluciți învățați în arta dialecticii afirmă că un enunț complet [*sententia plena*] care poate fi afirmat sau negat este alcătuit din nume și verb” (V, 16).

În terminologia filosofică latină, termenul *sententia* poate desemna deopotrivă *ideea*, *judecata* și *propoziția*, valori logico-lingvistice diferite, greu de definit cu exactitate, fără aportul semnificațiilor contextuali. La A. Gellius apare și clasificarea stoică a enunțurilor și e de presupus că, și în acest caz, terminologia latină a fost preluată de la Varro. Gellius este bine informat și în privința reperelor de stabilire a adevărului unor propoziții non-simple (frazele), cum sunt perioadele ipotetice, al căror coeficient de adevăr sau referențialitate depinde de relația intralingvistică a componentelor lor. Și la Augustin apare opoziția între enunțuri simple (*sententiae simplices*) și enunțuri legate (*sententiae coniunctae*), care, formal, s-ar suprapune celei stabilite de stoici între ἀξιώματα ἀπλᾶ și ἀξιώματα οὐχ ἀπλᾶ, dar criteriul de identificare nu este același; stoicii folosiseră atât criteriul semantic al non-ambiguității („Se numesc simple acele enunțuri constituite dintr-o propoziție care nu e ambiguă” – Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 68), cât și pe cel sintactic, al conexiunii formale, pe când Augustin folosește exclusiv criteriul sintactic al lui *coniunctio* sau *copulatio* (*legătură* sau *cuplare*), în funcție de care evaluează conexiunea unor enunțuri simple în vederea realizării unui compus.

4. Formulând principiul bivalenței *adevărat – fals*, Aristotel și-a dat seama că acesta este valabil pentru prezent și trecut, nu și pentru viitor, căci, spune el, „Orice în lume este necesar sau să existe, sau să nu existe, în prezent sau viitor, dar nu se poate preciza cu necesitate care dintre aceste alternative se va realiza” (*Despre interpretare*, VII, 17 b).

Se poate spune că Aristotel a înțeles că toate categoriile logice create de el sunt valabile în ipostaza statică a fenomenelor, nu în devenirea lor, ca urmare, în afara adevărului sau falsului, Aristotel intuiește și o a treia valoare a unui enunț, cea a *posibilului*, și definește posibilul în felul următor: „Prin a fi posibil (ἐνδέχασθαι) și prin posibil (ἐνδεχόμενον) înțeleg ceva ce nu este necesar și care poate fi presupus a exista, fără să existe o imposibilitate pentru această presupunere” (*Analitice prime*, I, 13, 32 a). Acest dublu efect al posibilului este explicat mai departe de Aristotel: „Expresia «a fi posibil» (ἐνδέχασθαι) are două înțelesuri: un prim sens se referă la ceea ce se întâmplă cel mai frecvent și e lipsit de necesitate, spre exemplu faptul că omul albește, crește sau descrește nu are o necesitate continuă; un alt sens al posibilului este nedeterminatul, adică ceea ce poate fi în același timp într-un fel sau altul, cu alte cuvinte, ceea ce se întâmplă prin hazard” (*ibidem* – tr.n.). Identitatea stabilită de Aristotel între posibil (δυνατόν) și contingent (ἐνδεχόμενον) ar putea corespunde unei eventuale distincții între *posibilul real* (δυνατόν) și *posibilul logic* (ἐνδεχόμενον). Afirmările sale vor genera în filosofia postaristotelică o amplă dezbateră asupra posibilului, conținută în lucrări sau capitole intitulate *Despre lucrurile posibile* (Περὶ τῶν δυνατῶν), aparținând filosofilor megarici și stoici.

Școala megarică considera inițial realul ca fiind singurul posibil și concepea posibilul ca un prezent mereu actualizat. Filosoful megaric Diodor Cronos, citat frecvent de Cicero în tratatul *De fato*, ca oponent al stoicului Chrysip, va introduce și noțiunea de viitor, definind posibilul ca „ceea ce este realizat sau se va realiza” și formulând prin aceasta așa-numitul „argument dominator” (λόγος ἡγεμονικός). În esență, el rămâne consecvent afirmației megaricilor că „nu există ideea de potență decât atunci când există act”, dar extinde ideea de posibil și asupra a ceea ce va exista cu necesitate. Megaricii confundă posibilul cu necesarul și,

instituire „argumentul dominator”, ajung la concluzia că „orice, când există, există în chip necesar”. Și filosoful latin Boethius va comenta ideile megaricului Diodor, reproducând modalitățile logice identificate de acesta: „Diodor definește *posibilul* ca fiind ceea ce este sau va fi, *imposibilul* ca ceea ce, fiind adevărat, nu va fi fals, *non-necesarul*, ca ceea ce este sau va fi fals” (*Commentarium in librum Aristotelis Περὶ ἑρμενείας*, I, 13). Același filosof reproduce și accepția stoicilor despre conceptul de posibil, aplicat de ei analizei propoziției: „Stoicii admit că posibilul e tot ceea ce e susceptibil de o predicatie adevărată, în condițiile în care nimic nu se opune acestei predicații, care, fiind independentă, poate avea loc; imposibil e ceea ce nu presupune niciodată adevărul, în condițiile în care se opun alte fapte, independente de cel enunțat” (*ibidem* – tr.n.). E de presupus că Boethius reproduce afirmațiile atribuite stoicilor în această privință de Diogenes Laertios: „Unele lucruri sunt posibile, altele imposibile, unele necesare, altele non-necesare. Este posibil ceea ce e admis ca adevărat, cu condiția ca nici unul din factorii externi să nu-l împiedice a fi astfel” (*op.cit.*, VII, 75).

Și Aristotel definise propoziția din punct de vedere al modalității exprimate: „Orice propoziție (πᾶσα πρότασις) indică fie o atribuire pură, fie una necesară, fie una posibilă”, termenul πρότασις având la el sensul de propoziție și cel de premisă a unui silogism. Împărțirea tripartită a propozițiilor la Aristotel, după modalitatea judecății exprimate, în *asertorice*, care se raportează la real, *apodictice*, raportate la necesar, și *posibile*, raportate la posibil, are în vedere și acele propoziții care exprimă acte viitoare, dependente de liberul arbitru, denumite în terminologia filosofică latină *futura contingentia*: „Dacă orice propoziție care se referă la viitor este sau adevărată, sau falsă, devine logic necesar ca orice lucru să se întâmple sau nu” (*Despre interpretare*, 9). Această afirmație pune în discuție, cu anticipație, însăși existența determinismului absolut, susținut de stoici, conform

căruia orice lucru se întâmplă cu necesitate și, prin urmare, orice propoziție este adevărată sau falsă, înainte ca faptul exprimat de ea să se întâmple. Spre deosebire de Aristotel, care susținea că orice propoziție referitoare la viitorul contingent este posibilă și nu poate fi declarată adevărată sau falsă înainte ca faptul enunțat să se întâmple, stoicii consideră că totul a fost în chip fatal predeterminat în adevărul sau falsitatea lui, idee dezvoltată și în tratatul *De fato*.

5. Stoicii au folosit cei dintâi denumirea de *logică* (λογική) pentru a desemna una dintre cele trei părți ale filosofiei identificate de ei: *fizica*, *etica* și *logica*. Tot ei au stabilit și cele două ipostaze ale logicii, cea *retorică* (ῥητορική), constând într-un discurs continuu, și cea *dialectică* (διαλεκτική), constând în forma discontinuă a întrebărilor și răspunsurilor (*cf.* Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 42). Denumirea de logică și numele subdiviziunilor ei, retorică și dialectică, au fost folosite pentru prima dată, conform mărturiei autorilor latini Cicero și Quintilian, de Zenon din Kytion, întemeietorul doctrinei stoice: Cicero – „Zenon a împărțit, ca și Aristotel înaintea lui, întreaga facultate a vorbirii în două părți, retorica, care spunea el, e asemenea unei palme, și dialectica, asemuită unui pumn, fiindcă retorii vorbesc mai amplu, dialecticienii mai concis” (*De finibus*, II, 6, 17); Quintilian: „Există două feluri de a vorbi, unul continuu, numit retoric și altul întrerupt, numit dialectic, pe care Zenon le reunea într-atât încât pe unul îl compara cu un pumn închis, pe altul cu unul deschis” (*Institutio oratoria*, II, 20, 7).

Specialiștii moderni în istoria filosofiei îi atribuie stoicului Chrysip, considerat de ei, ca și de antici, al doilea întemeietor al stoicismului, meritul de a fi transformat dialectica, dintr-o argumentare susținută prin întrebări și răspunsuri, într-o adevărată știință, în care componentele epistemologică, logică și retorică se îmbină într-un tot armonios (*cf.* J. Long, *Problems in Stoicism*, Londra, 1971). Înainte

de stoici, Aristotel aprecia că dialectica este o invenție a lui Zenon din Elea, concepută ca o polemică verbală, preluată apoi de Platon și transformată de el în metodă filosofică: în dialogul *Kratylos* (390 c), tehnica socratică a întrebării și răspunsului este numită de Platon ἡ διαλεκτικὴ τέχνη. Aristotel s-a interesat de dialectică, pe care o considera o sumă de operații intelectuale, finalizate printr-o demonstrație, care pornește nu de la premisele adevărate și prime, ci de la opinii acceptate de majoritatea înțelepților. Totuși, el nu aprecia în mod deosebit dialectica, socotind-o în multe privințe cauza tribulațiilor lui Platon. Stoicii vor reduce dialectica la logică, la studiul formelor discursului interior și exterior, extinzând-o și asupra eticii și fizicii (cf. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 43). După informația lui Diogenes Laertios (*op.cit.*, X, 20, 31) epicureii ar fi respins dialectica ca pe ceva de prisos, considerând suficient ca filosofii naturii să recepteze „sunetele lucrurilor” (οἱ τῶν παντῶν φθόγγοι), expresie metaforică pe care și Lucretius o va reda prin sintagma „vocea lucrurilor” (*vox rerum*, III, v. 931), iar, pentru a sugera cât de puternică e această voce a naturii, poetul latin recurge la metafora „natura urlă” (*natura latrare*, II, v. 16). După epicurei, adevărul nu poate fi aflat printr-un joc dialectic al conceptelor și expresiilor; rolul filosofiei e să descopere lucrurile neevidente (ἄδηλα) cu ajutorul celor evidente (φανερὰ), care servesc drept semne (σημεῖα) celor dintâi. O reabilitare a dialecticii, în sensul ei platonice, va întreprinde mai târziu Plotin, considerând-o, ca și Platon, un corolar al învățăturii și educației întru virtute.

Așa cum rezultă și din mențiunea din acest tratat, Cicero avea cunoștință de faptul că stoicii se foloseau mai frecvent de termenul διαλεκτικὴ pentru a denumi logica în ansamblul ei, termen glosat de el aici prin *ratio disserendi* (știința argumentării). În tratatele ciceroniene, arta dialogică mai este desemnată și prin sintagmele *ars disserendi* sau *ars disputandi*, în care verbul grecesc διαλέγεσθαι este echivalat

în latină prin verbele *disserere* sau *disputare*, folosite însă cu o anume specificitate, în sensul că *disputare* desemna la Cicero arta socratică a demersului interogativ (cf. *Brutus*, VIII, 31), în timp ce *disserere* se referea îndeosebi la dialectica stoică. În tratatul *De oratore* (II, 38), Cicero reproduce și definiția dată dialecticii de stoicul Posidonius: *ars bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi* („arta de a discuta corect și a deosebi cele adevărate de cele false”). Se întâlnește la Cicero și definiția logicii ca parte a filosofiei care însumează dimensiunile retorică și dialectică ale discursului: *In altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur* (*De finibus*, I, 7, 22).

6. *Despre natura zeilor* (*De natura deorum*) este primul dintre cele trei tratate ciceroniene consacrate problematicii divinului, celelalte două fiind *Despre divinație* (*De divinatione*) și *Despre destin* (*De fato*). Terminat și publicat în februarie 44 a.Chr., tratatul *Despre natura zeilor*, dedicat lui Brutus, este conceput sub forma unui dialog pe tema naturii și esenței divinității, purtat de cei mai de seamă adepți romani a trei doctrine filosofice: Q. Lucilius Balbus, istoric roman de orientare stoică, C. Velleius, senator roman considerat un epicureu convins, și C. Aurelius Cotta, om politic, cunoscut pentru convingerile sale neoacademice. Conversația celor trei, la care Cicero doar asistă, presupusă, conform convenției înscenării dialogului literar, a fi avut loc la sărbătorile latine, cu aproape 30 de ani în urmă, este redată în cuprinsul celor trei cărți ale tratatului, fiecare fiind dedicată expunerii ideilor despre divinitate ale uneia dintre cele trei doctrine filosofice implicate în dialog: în prima carte Velleius expune teoria epicureică despre zei, pe care, imediat, neoacademicul Cotta o combate, în a doua, Balbus expune teoria stoică, urmând ca în a treia carte, Cotta să-l combată din perspectiva filosofiei neoacademice, ale cărei idei despre divinitate le va prezenta apoi pe larg. Așa cum afirmă în introducerea (*prooemium*) tratatului, intenția

lui Cicero este de a demonstra superioritatea metodei de abordare a oricărui subiect în filosofia neoacademică, printr-o discuție combativă (eristică), menită a relativiza adevărurile absolute impuse de alte doctrine, păstrând demersul epistemologic în sfera *probabilului* (gr. πιθανόν, lat. *probabile*), a verosimilului, mai puțin susceptibil de eroare. Combativitatea lui Cotta, purtătorul de cuvânt al lui Cicero, în acest dialog nu este însă agresivă, având mai mult o dimensiune retorică, pentru că Cicero nu putea risca să pună definitiv sub semnul scepticismului neoacademic credința tradițională a romanilor în divinitate.

7. *Despre divinație (De divinatione)*, al doilea tratat din sus-amintita trilogie filosofică ciceroniană consacrată divinului, a fost scris înaintea morții lui Caesar și definitivat după ideile lui Marte 44 a.Chr. Acest tratat este conceput, la fel ca cel precedent, ca un dialog între ideile a doar două doctrine filosofice (stoică și neoacademică) pe tema divinației, avându-i ca exponenți și interlocutori pe cei doi frați Cicero. Din perspectiva filosofiei stoice, Quintus este apărătorul artei divinatorii, iar Marcus, din perspectiva doctrinei neoacademice, este energicul combatant al argumentelor stoice și contestatar al divinației, nu doar la modul teoretic, cât mai ales cu referire la acele practici divinatorii care primejduiau dănuirea tradițiilor religioase romane. Tratatul poate fi considerat în ansamblu un dialog, deși fiecare din cele două cărți conține expunerea detaliată a ideilor susținute de cei doi interlocutori, sub forma unui discurs continuu, pro și contra divinației. Se poate spune că al treilea interlocutor este divinația însăși (sub cele două forme, intuitivă și inductivă), succesiv invocată, exemplificată, elogiată, ironizată, chiar blasfemiată, în numele dreptului de a crede și a se îndoi, ipostaze ale rațiunii umane întruchipate de cei doi Cicero. Și aici, combativitatea neoacademicului Cicero, deși energică în principiu, are ușoare tendințe de recul (fin ironizate de Quintus), ori de câte

ori discuția atinge puncte mai sensibile, cum ar fi cel al divinației augurale, practică divinatorie instituționalizată la Roma. Faptul că, în final, Quintus renunță la unele convingeri ale sale și subscrie la multe critici aduse stoicilor de Cicero, îi oferă acestuia satisfacția de a fi demonstrat încă o dată superioritatea dialecticii neoacademice, ale cărei principii le subliniază apăsat în finalul tratatului, sugerându-i lui Quintus și o altă viitoare discuție (poate chiar cea despre destin), fondată pe aceleași temeuri: „Întrucât este un obicei al Academiei să nu-și impună părerea sa proprie, să accepte ceea ce pare verosimil, să compare motivațiile și să spună ce e de spus cu privire la fiecare argument și nefăcând uz de vreo impunere, să păstreze discernământul auditorilor nealterat și liber, voi respecta și eu acest obicei lăsat de Socrate și, dacă vrei, frate Quintus, vom uza de el cât mai des” (tr.n.).

8. Respectul lui Cicero pentru libertatea de opțiune a lectorului, în virtutea căreia alesese ca modalitate de dezbatere în dialogurile menționate aici (ca și în multe altele) abordarea tematicii în implicațiile ei contradictorii, cu argumente *pro* și *contra*, de o egală pondere persuasivă, coincide cu principiul filosofilor neoacademici de a scuti rațiunea să aprobe sau să nege ceva aprioric, să adere necondiționat la adevăruri prefabricate. Refuzul oricărei fermități doctrinare și întoarcerea la prudenta îndoială socratică era, la neoacademici, o reacție față de dogmatismul stoic și epicureic. Ei instituiseră o metodologie antidogmatică, dialectică și probabilistă, fundamentată pe metoda de a discuta orice în contradictoriu, numită de Cicero *ratio contra omnia disserendi* și recomandată de el ca model în debaterile filosofice purtate pe teren latin: „Să îngăduim ca și noi înșine să fim contraziși și să ne fie respinse argumentele, așa cum noi, filosofi neoacademici, suntem pregătiți atât să respingem fără obstinație argumentele altora, cât și să suportăm fără ranchiună să ne fie respinse ale noastre” (*Tusculanae disputationes*, II, 2).

Probabilul (gr. πιθανόν, lat. *probabile*), definit ca aparență a adevărului, era principalul obiectiv al demersului eristic al neoacademicilor, fiind considerat de ei mai accesibil decât adevărul, datorită atât încifrării acestuia în tainele firii, cât și neputinței minții omenești de a discerne adevărul, atât de asemănător falsului (cf. Cicero, *De natura deorum*, I, 1). Filosoful Philon din Larissa, inițial de formație academică, își va acuza apoi confrății neoacademici de un dogmatism la fel de supărător ca și cel stoic sau epicureic, combătut de ei. Instituind la rândul lor drept dogmă scepticismul față de adevăr și absolutizând *probabilul*, neoacademicii procedau – spune Philon – la fel ca un medic chemat la patul unui bolnav (metaforă vizând neputința spiritului uman), căruia îi vorbește insistent despre boala sa (metaforă cu referire la incertitudinea opiniilor) pentru a combate apoi avizul confrăților, ce indicaseră un alt tratament (aluzie la polemica purtată cu epicureii și stoicii), și sfârșind prin a impune el însuși un tratament cu aceeași fermitate contestată la ceilalți.

9. Aulus Hirtius, ofițer în armata lui Caesar, autorul cărții a VIII-a a *Comentariilor lui Caesar despre războiul galic* (*Commentarii de bello Gallico*) și probabil al cărții despre războiul alexandrin (*De bello Alexandrino*), a fost și om politic, ales de două ori consul, în 45 și 43 a.Chr. Fidel lui Caesar și politiciii acestuia, s-a retras pentru scurtă vreme, după moartea dictatorului, din viața civică, timp în care, ca și Cicero, s-a dedicat preocupărilor spirituale, retorice și filosofice, mereu atent însă la pulsațiile vieții politice din cetate. Ales pentru a doua oară consul, pentru anul 43 a.Chr., alături de Pansa, nu-i va fi dat să-și încheie anul de consulat, fiind ucis alături de colegul său în înfruntarea decisivă dintre tânărul nepot al lui Caesar, Octavian, și Marcus Antonius, la Mutina (aprilie 43 a.Chr.). Hirtius este ales în acest tratat ca pretext pentru acea „anumită împrejurare” care nu i-a îngăduit lui Cicero

să rămână fidel metodei de dezbatere din celelalte două lucrări (dialogul). I se atribuie acestei conjuncturi „vina” de a fi anulat unitatea formală a celor trei tratate, în care, conform mărturiei din introducerea cărții a doua din *De divinatione*, urmărea să trateze exhaustiv problematica divinului: „Dacă voi reuși (după cum sper) să adaug și o carte *Despre destin*, voi fi făcut tot ce se putea în această problemă” (II, 1).

Localizarea dezbaterei asupra destinului la Puteoli (azi Pozzuoli), renumită stațiune balneară, unde Cicero se afla la vila sa de odihnă, în aceeași perioadă cu Hirtius, este un detaliu scenografic menit să confere discuției imaginate aici aparențele realului. Din corespondența lui Cicero aflăm că în anul 44 a.Chr. el s-a aflat la Puteoli în două perioade, aprilie-mai și octombrie-noiembrie. Un amănunt important pentru identificarea perioadei în care s-a purtat discuția ar putea fi în acest tratat și menționarea lui Hirtius drept „consul desemnat” (*consul designatus*).

Alegerea consulilor desemnați pentru anul următor se făcea de obicei în luna iulie a anului în curs, dacă nu intervenea în mod excepțional vreo amânare (cf. Pauly Wissowa, *Real Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. IV, *sub voce consul*). Am avea deci toate motivele să presupunem că abia după alegerile din comitiile centuriate Hirtius putea fi numit cu îndreptățire *consul designatus*, dacă n-ar exista două scrisori ale lui Cicero, datând din luna aprilie, scrise lui Atticus de la Puteoli, în care-i numește pe Hirtius și Pansa, aflați și ei acolo, când *consules quasi designati* (consuli ca și desemnați), când *consules designati* (consuli desemnați): într-una i se plânge lui Atticus de aglomerația din stațiune, menționând și prezența celor doi „consuli ca și desemnați” (*Ad Atticum*, XIV, 9, 2), în cealaltă recunoaște că nu-i prea are la inimă pe acești „desemnați” care au insistat să facă exerciții de declamație cu ei „ca nici măcar la cura de ape să nu-mi fie îngăduit a mă odihni” (*Ad Atticum*, XIV, 12, 2). Și în alte scrisori din această perioadă

(aprilie-mai), Cicero relatează că-și petrecea mult timp în compania lui Hirtius, căruia încă din anul 47 a.Chr. îi dădea lecții de retorică, și menționează și un alt aspect al relației lor: deoarece, ca fost partizan al lui Caesar, Hirtius începea să încline spre Antonius, republicanii Brutus și Cassius (principalii autori ai asasinării lui Caesar) îi recomandaseră lui Cicero să încerce a-l atrage pe Hirtius de partea lor: „fiindcă ei vor ca Hirtius, care fusese un bărbat de ispravă, să devină prin autoritatea mea mai bun, îmi dau toată osteneala” (*Ad Atticum*, XIV, 20, 4). E foarte posibil ca una dintre promisiunile făcute lui Hirtius de republicani să fi fost sprijinul electoral pentru alegerile consulare, fapt pentru care Cicero îi și numește anticipat, în aprilie, pe el și pe Pansa, „consuli ca și desemnați”, dar la fel de posibil este ca această denumire anticipată să confirme siguranța republicanilor că vor impune la alegerile din iulie oamenii doriți de ei. Poate din aceleași rațiuni, și în acest tratat, presupus de majoritatea editorilor a fi fost redactat de Cicero după o discuție din perioada puteolană din aprilie-mai (vezi „Studiu introductiv”), Hirtius este menționat în calitate de „consul desemnat” (*consul designatus*).

Într-una din zilele petrecute la Puteoli, după obișnuitele discuții politice, Hirtius, prezentat de Cicero aici ca „un bun prieten”, de care îl legau din copilărie anumite afinități spirituale, și-a îngăduit să-l roage să susțină pe o temă dată o dezbatere (*disputatio*) filosofică, în manieră neoacademică, dar nu sub forma unor altercații dialogale, ci a unui discurs continuu (*oratio continua*). Pentru a nu risca acuzația că a făcut din Hirtius un auditor pasiv, incapabil să susțină un dialog, Cicero pretinde că Hirtius însuși și-a ales această postură. Este în fapt o modalitate abilă de a justifica maniera prea expeditivă de dezbatere a unei atât de importante probleme, cum era cea a destinului, într-o singură carte și într-o formă diferită de cea a tratatelor menționate. După unele aluzii strecurate în tratatele

precedente, Cicero ar fi intenționat să dea și tratatului despre destin o formă similară celui despre divinație, adică un dialog, în două cărți, avându-i ca interlocutori pe aceiași Quintus Cicero, în calitate de apărător al doctrinei stoice despre destin, și Marcus Cicero, în ipostaza de combatant de pe poziții neoacademice al fatalismului stoic. E mai mult ca sigur că nu Hirtius, invocat ca pretext oficial, ci starea de spirit a lui Cicero, agitat de problemele politice, care-i solicitau atunci atenția, l-a determinat să-și modifice planul inițial, recurgând la soluția unei prelegeri magisteriale, susținută în fața lui Hirtius, cu aceeași disponibilitate combativă ca în tratatele dialogate, ceea ce compensează parțial și pentru lector regretul derogării de la forma dialogală a expunerii.

10. Deși retras pe domeniile sale rustice, Cicero e bine informat asupra situației politice din Roma din lunile imediat următoare asasinării lui Caesar, așa cum de altfel reiese și din scrisorile sale. Marcus Antonius, consul în acel an, se declarase atunci executor testamentar al dictatorului ucis, manevrând cu abilitate masa de plebei și sclavi, numită de Cicero *haec pars perditorum* („această clică de oameni de nimic” – *Ad Atticum*, XIV, 13 – aprilie 44 a.Chr.), pentru a crea un curent de opinie ostil ucigașilor și a isca o confuzie generală care să-i împiedice pe republicani să preia puterea. Agitația plebei și a sclavilor este caracterizată de Cicero ca „o nenorocire a orașului” (*illud malum urbanum*) și „o primejdie foarte josnică” (*sordidissimum periculum*), care îl făcea să aibă serioase temeri în privința siguranței vieții din oraș (*Ad familiares*, XII, 1). Se ajunsese ca oricine se bucura de moartea lui Caesar, și „de acest lucru ne bucurăm cu toții, fără a ne ascunde” – spunea el, să fie considerat dușman public. Într-o scrisoare către Cassius, unul dintre capii conspirației anticezarice, Cicero declară că îl consolau în acea perioadă scrisul (*litterae*) și idele lui Marte (*Idus Martis*) și face următoarea apreciere: „se pare că după tot

ce s-a întâmplat până acum, am scăpat doar de un rege, nu și de regimul instituit de el" (*ut adhuc quidem actum est, non regno sed rege liberati videmur* – *Ad familiares*, XII, 1); în același context, el prezintă consecințele imprevizibile ale actului de la idele lui Marte: „Chiar dacă regele a fost ucis, noi respectăm toate dispozițiile lui regale. Și nu se întâmplă doar acest lucru, dar se pun în practică chiar unele hotărâri care, chipurile, ar fi fost gândite de el [Caesar], dar pe care el, dacă ar fi trăit, nu le-ar fi luat. Și nu văd cum se va sfârși această situație. Sunt plăsmuite decrete, sunt acordate scutiri de impozite, se distribuie plebei foarte mari sume de bani, sunt făcute publice false hotărâri ale senatului, astfel încât se pare că am scăpat doar de ura pentru acel nelegiuit și de durerea sclaviei, în rest, republica se află în continuare în convulsiile în care el însuși a aruncat-o" (tr.n.). Se poate observa că atât Cicero, cât și alți dușmani ai lui Caesar numeau *regnum Caesaris* (domnia lui Caesar) conducerea statului, pe care fostul dictator o deținuse doar cinci luni, de la întoarcerea sa în Roma, în octombrie 45 a.Chr., și până la moartea sa din martie 44 a.Chr. Într-o scrisoare a lui Brutus și Cassius către Marcus Antonius, răzbnătorul oficial al lui Caesar, aceștia îl îndeamnă la reflecție, cu următoarea remarcă: „Ia seama ce ieși asupra-ți [războiul civil] și ce ești în stare să duci; gândește-te nu cât de puțin a trăit Caesar, ci cât de puțin a domnit!" (*Ad familiares*, XI, 3).

Au existat și partizani ai lui Caesar, care au avut curajul de a rămâne fideli memoriei lui, între care merită amintit C. Mattius Calvena, care-și justifică într-o scrisoare trimisă lui Cicero atașamentul față de dictatorul ucis, declarând că, spre deosebire de Antonius, el nu va comite nimic împotriva republicii, așa cum îl bănuiesc cei ce se bucură de moartea lui Caesar: „Nu voi comite ceva ce nu se cuvine, afară de faptul de a deplânge cruda moarte a unui om foarte apropiat mie și a unui bărbat de seamă" (*Ad familiares*, XI, 28). El refuză să fie de partea ucigașilor lui Caesar, cum

îi cere Cicero, preferând retragerea temporară în insula Rhodos, de unde e gata să se întoarcă „dacă ar interveni ceva". Pentru a nu stârni prin prezența lor resentimentele veteranilor lui Caesar și ale mulțimii, Brutus și Cassius se îndepărtaseră și ei din Roma. După multe ezitări, și Cicero se va hotărî să plece în Grecia, pe 20 iulie, dar se va răzgândi pe drum și se va întoarce la Roma, unde, pe 2 septembrie, va pronunța primul dintre discursurile *Philippicae* împotriva lui Antonius, va părăsi apoi din nou Roma și va reveni la Puteoli, de unde, ca de obicei, îi va cere sfatul lui Atticus asupra viitoarelor sale acțiuni: „Sfătuiește-mă ce să fac? Să vin la Roma, să rămân aici sau să dau fuga la Arpinum? Are locul ăsta o anume siguranță pentru mine! Mă voi duce totuși la Roma, ca să nu fiu așteptat, în caz că va fi ceva de făcut" (*Ad Atticum*, XIV, 25). Ezitând între pasivitate și acțiune, Cicero va mai face unele demersuri civice, dar se va lovi de ura lui Antonius, pe care îl lezase grav în discursurile *Philippicae*, ură care-i va fi în cele din urmă fatală.

11. Întrebarea lui Hirtius este motivată de intensă activitate filosofică căreia i se consacrase Cicero în anii de după înfrângerea republicanilor lui Pompei (la Pharsalos, în anul 48 a.Chr.), pentru a se consola, cum declară el, de deziluziile acestui eșec. Aceasta este ultima din cele trei etape ale activității sale filosofice, pe care le identifica René Pichon (*Histoire de la littérature latine*, Paris, 1908, pp. 219-234): o primă etapă ar fi cea anterioară exilului (58 a.Chr.), când Cicero concepea filosofia ca pe un auxiliar al retoricii, folosindu-se de lecturile sale filosofice pentru a-și îmbogăți discursurile cu idei și toposuri menite a spori eficiența demersului oratoric; o a doua etapă, cuprinsă între întoarcerea din exil (57 a.Chr.) și lupta de la Pharsalos (48 a.Chr.), este aceea în care, după R. Pichon, Cicero simte nevoia unui suport doctrinar al actelor sale, fiind profund dezorientat de cursul evenimentelor; în a treia etapă, cea posterioară

luptei de la Pharsalos, considerată definitorie pentru activitatea sa filosofică, Cicero încearcă, după propria-i mărturie, a se salva spiritual prin scrisul filosofic, la îndemnul lui Brutus, spirit apropiat de al său, destinatarul principalelor sale tratate. După victoria lui Caesar, oscilând între dorința de a-i mulțumi pe învingători și învinși și de a-și păstra demnitatea, Cicero optează pentru o formă de rezistență spirituală, care dovedește încă o dată că inteligența și bunul-simț l-au salvat mereu de compromisuri majore: „Când toate erau în stăpânirea unui singur om și nicăieri nu mai era loc pentru sfatul și competența altcuiva, iar republica nu mai însemna într-adevăr nimic, întrucât spiritul meu nu putea rămâne inactiv, am socotit că neplăcerile pot fi evitate în chipul cel mai demn întorcându-mă la filosofie, ca unul care mă îndeletnicisem încă din tinerețe cu aceste preocupări” (*De officiis*, II, 2). Și G. Boissier (*Cicero și prietenii săi*, București, 1977, p. 291) e de părere că filosofia latină s-a născut la Pharsalos și că implantarea ei la Roma n-ar fi fost posibilă fără victoria lui Caesar, care, anulând practic libertatea politică, a silit spiritele luminate ale vremii să-și caute o altă formă de utilitate civică, compensatorie și la fel de demnă. La fel procedase și Cicero, convins că alesese cea mai bună modalitate de a fi de folos concetățenilor săi „deschizându-le accesul la izvoarele filosofiei” (*philosophiae fontes aperiemus* – *Academica posteriora*, I, 4). El inițiază atunci ambițiosul proiect de a nu lăsa nici un subiect filosofic care să nu fi fost tratat în limba latină, intenție suspectată de mulți ca fiind generată de propria-i vanitate, prezentată de el ca o năzuință cu alură patriotică: „Măreț și glorios lucru pentru bărbații romani e să nu le mai fie de trebuință cărțile de filosofie ale grecilor! Desigur, voi reuși acest lucru, dacă-mi voi finaliza proiectele” (*De divinatione*, II, 2). Întoarcerea lui Cicero spre filosofie va fi temporar suspendată de evenimentele de la idele lui Marte, când e decis să se dedice din nou vieții politice, urmând, spune el, să

acorde preocupărilor filosofice doar puținul răgaz pe care i-l vor lăsa îndatoririle civice (*ibidem*). Tot la filosofie se va reîntoarce însă curând, dezamăgit și alarmat de scena politică romană de după moartea lui Caesar, și aceasta este chiar perioada în care ar fi avut loc discuția cu Hirtius, relatată aici.

12. Expresia verbală din textul latin *sequimur* („o urmă”) s-ar putea referi la calitatea pe care și-o revendică aici și în alte locuri Cicero de adept al filosofiei Noii Academii, dar am preferat să o traducem (renunțând la pluralul auctorial) „o am ca model”, dat fiind faptul că Cicero, după opinia exegeților moderni, nu a fost propriu-zis adeptul nici unei doctrine filosofice, profesând un eclecticism pe care el însuși îl justifică. Atent la aspectul pragmatic al receptării filosofiei grecești în universul spiritual roman, Cicero a evaluat fiecare sistem filosofic după cuantumul său de eficiență paideică, de aceea el condamnă frecvent filosofia epicureică pentru apolitismul recomandat de ea, concretizat în disprețul declarat față de îndatoririle publice și în retragerea sterilă în lumea contemplării (conform imperativului epicureic $\Lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\ \beta\iota\acute{\omega}\sigma\alpha\varsigma$ – trăiește ascuns!). Cicero apreciază filosofia stoică pentru ierarhia de valori instituită în domeniul politicului și eticului, care oferea romanilor o justificare a aspirațiilor lor spre dominarea universului. În problemele cunoașterii este însă evidentă preferința sa pentru doctrina Noii Academii, pe care o apără frecvent în fața celor ce îi reproșau atașamentul pentru „o filosofie care alungă lumina și acoperă totul cu un soi de întuneric” (*De natura deorum*, I, 3). Reproșurile adversarilor romani ai acestei filosofii, care în Grecia își pierduse voga, dar pe care Cicero se încumetă să o revigoreze pe teren roman, vizau îndeosebi cunoscuta idee de „suspendare a judecății” (*assensionis retentio*), numită în greacă $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ și înțeleasă deseori greșit, ca o abținere de la judecată. În realitate, Arcesilaos, autorul acestui concept, se referea la abținerea de la o părere

fermă asupra unui lucru, înainte de a-l aborda din dubla perspectivă a aprobării și negării lui, în conformitate cu unica ipostază cognitivă recomandată de Socrate ca premisă a oricărui demers euristic, îndoiala. Dintre sentințele lui Arcesilaos, Cicero o citează în acest sens pe următoarea: „E nedemn de seriozitatea și consecvența unui om înțelept atât să judece ceva greșit, cât și să apere fără a se îndoii ceva insuficient cunoscut” (*De natura deorum*, I, 1). Eclectismul asumat și recomandat de Cicero în filosofie îl poate ajuta pe omul înțelept, spune el, să evite excesele dogmatizării, părtinirea doctrinară, prejudecățile, contând, în opinia sa, nu atât enunțarea unor idei noi, cât selectarea unor principii raționale utile. Cicero se mândrea cu independența sa față de regulile vreunei doctrine și recomanda deseori aceeași mobilitate selectivă, urmărind în cunoaștere nu atingerea adevărului absolut, ci apropierea de cea aparentă a adevărului, care este verosimilul: „Fiindcă nu ești legat de lanțurile nici unei doctrine, îți cer, dacă nu-ți este greu, să accepți de la fiecare școală filosofică ceea ce ți se pare mai apropiat de adevăr” – îi recomanda el lui Brutus (*Tusculanae disputationes*, V, 39). Cicero oferă o ingenioasă motivare acestui eclectism, atunci când stabilește o filiație ideatică între principalele școli filosofice grecești, conform căreia stoicismul este de fapt un platonism reformat, iar afinitatea Noii Academii cu Vechea Academie platonice, evidentă în plan noțional, este ocultată aparent doar în plan expresiv (*cf. Academia posteriora*, I, 12). R. Pichon apreciază că Cicero realizează în filosofie ceea ce i-a plăcut toată viața să facă în politică, și anume o coalitie doctrinară, în care, cu rare excepții, epicureismul este exclus, dar atunci când îl include și pe acesta într-o reconciliere generală, rezultatul obținut e „o filosofie a oamenilor cinstiți, a bunului-simț comun și a virtuții” (*op.cit.*, p. 225). În același context al eclectismului, merită amintit faptul că însăși filosofia Noii Academii, cea de-a treia etapă a școlii platonice, întemeiată de Carneades, Clitomachos și

discipolii lor, era ea însăși acuzată de hibridism ideatic; în această privință, stoicul Aristonos (citată de Sextus Empiricus, I, 220) spunea: „În partea din față Platon, în spate Pyrrhon (filosof sceptic), la mijloc Diodor (filosof megaric)”.

13. Preluând ca principiu fuziunea benefică dintre filosofie și elocință, recomandată de Aristotel, Cicero îi mărturisea lui Brutus intenția sa de a reînnoi pe teren latin tradiția aristotelică: „Așa cum Aristotel, bărbat de mare geniu, cultură și talent oratoric, a avut inițiativa de a-i învăța pe tineri arta vorbirii și de a îmbina filosofia cu elocința, tot așa doresc și eu să nu abandonez vechea mea pasiune pentru elocință, ocupându-mă și de această artă [filosofia], mai importantă și mai fecundă în idei. Căci am socotit întotdeauna că doar acel fel de a filosofa este desăvârșit, care e capabil să prezinte ideile cele mai importante într-un stil ales” (*Tusculanae*, I, 4). Apreciind că doar filosofia Noii Academii are meritul de a fi acordat atenția cuvenită expresiei, Cicero își alege ca model această filosofie, care se conformează idealului de perfecțiune preconizat de el (*copiose ornatque dicere*). Din această perspectivă, Cicero îi dojenește pe adepții romani ai epicureismului, ale căror lucrări vădesc o mare insuficiență expresivă: „E posibil să gândești bine ceva – admite Cicero –, dar să nu-ți poți exprima ales gândul, transpunându-l în scris într-o formă incoerentă, incapabilă a produce vreo desfătare lectorului” (*Tusculanae disputationes*, I, 3). Se poate spune deci că datorită lui Cicero filosofia latină a devenit mai elocventă și că el a trecut în chip firesc de la o elocință penetrată de filosofie la o filosofie penetrată de retorică.
14. *Dezbaterile de la Tusculum* (*Tusculanae disputationes*) este titlul tratatului filosofic compus în iunie-august 45 a.Chr., care reunește în cinci cărți tot atâtea dezbateri (*disputationes*) pe o temă anume: 1. „Despre disprețuirea morții” (*De contemnenda morte*); 2. „Despre suportarea durerii”

(*De tolerando dolore*); 3. „Despre alinarea suferinței” (*De aegritudine lenienda*); 4. „Despre alte tulburări ale sufletului” (*De reliquis animi perturbationibus*); 5. „Virtutea este prin ea însăși suficientă pentru a trăi fericit” (*Virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*). În vila sa de la Tusculum, Cicero inițiasse un experiment retorico-filosofic, intenționând a demonstra prietenilor invitați acolo eficiența metodei socratice de a discuta în contradictoriu orice temă; în fiecare zi el susținea în fața asistenței o lecție (*schola*) sub forma unei *disputatio in utramque partem* asupra unui subiect propus de cineva din public. Pentru a-l pune la curent pe Brutus, destinatarul tratatului, absent de la acele dezbateri, Cicero le reactualizează livresc, preferând narațiunii folosirea dialogului, care prezintă, în opinia sa, avantajul reproducerii scenografice a actului interlocuțional, „ca și cum ar avea loc în prezența ta”. În acest simulacru de dialog cu două personaje, notate convențional cu A (de la *auditor*) și M (de la *magister*), este evidentă o dublă intenție a autorului: aceea de a demonstra în ce măsură e de preferat într-o lucrare filosofică forma dialogală celei narative și de a prezenta avantajele implicării retoricii într-o dispută de sorginte socratică, preluată creator de neoacademici. Fiecare dintre cele cinci dezbateri este în sine o lecție de retorică și filosofie, în care Cicero, în calitate de *magister*, se află în prezența unui interlocutor-discipol, pe care va încerca să-l domine la început, pentru ca, printr-o persuasiune progresivă, să ajungă la un acord final. Adaptarea conținutului acestor dezbateri la schema minimală a dialogului se face prin folosirea câtorva elemente ale tehnicii de formalizare: prezența a doi protagoniști și implicarea lor într-un schimb sumar de replici, atât cât să devină posibilă mișcarea dialogică. Calitatea mimetică a dialogului literar este și aici asigurată de respectarea premisei fundamentale a dialogului real, aceea de a se ajunge la un acord final numai dacă inițial a existat între interlocutori o contradicție. La începutul fiecărei dezbateri,

contradicția se iscă din provocarea lansată de partenerul A partenerului M, prin enunțarea unei opinii personale, în măsură a declanșa o dispută filosofică, în care M va experimenta diverse ipostaze retorice – interogativă, exclamativă, argumentativă – pentru combaterea ideii provocatoare. Iată, spre exemplu, cum începe cartea întâi a *Tusculanelor*: „A – Mie moartea mi se pare un rău. M – Pentru cine este ca un rău, pentru cei morți, sau pentru cei ce urmează a muri?”. Cinetica schimbului de replici e și aici, ca în toate dialogurile lui Cicero, mai lentă, prevalând dominantă retorică în fața celei agonice, astfel că dialogurile ciceroniene sunt, după părerea exegeților, mai senine decât cele platonice, tensiunea lor argumentativă fiind cu mult mai redusă.

15. Precauția cu care Cicero își asumă oarecum ironic postura de filosof este un loc comun în prefața tratatelor sale filosofice, unde recurența unor justificări similare face nu atât dovada modestiei sale, cât a suspiciunii cu care era privită activitatea sa ca filosof de către concetățenii care-l apreciaseră până atunci ca orator și om politic. În avertismentul adresat aici lui Hirtius sunt perceptibile trei motive ale unui oarecare complex de inferioritate, invocat de Cicero: 1. pe teren roman, filosofia abia își făcuse apariția ca îndeletnicire spirituală; 2. modalitatea de abordare a unui subiect filosofic în manieră neoacademică, prin evaluarea sa din dubla perspectivă a acceptării și negării, nu întrunea la Roma adeziunea acelor spirite care reproșau neoacademicilor neîncrederea în capacitatea minții umane de a desluși adevărul (nu trebuie uitat ce efect a avut asupra romanilor, cu un secol în urmă, în anul 150 a.Chr., încercarea neoacademicului Carneades, venit la Roma împreună cu alți doi filosofi, stoicul Diogenes și peripateticianul Critolaos, de a prezenta sub acest dublu aspect conceptul de dreptate: la insistențele lui Cato cel Bătrân, delegația de filosofi a fost alungată din Roma, tocmai datorită pericolului relativizării

- adevărului asupra unor concepte tradiționale); 3. reluarea deprinderilor filosofice după o lungă întrerupere este și aici o justificare a întoarcerii sale târzii spre filosofie, pe care o păstrase în suflet, spune mereu Cicero, ca pe un prețios suport existențial, în perioada în care se dedicase altor îndeletniciri. O motivare explicită a demersului său filosofic întârziat apare în introducerea (*prooemium*) tratatului *Tusculanae disputationes*: „Până acum la noi filosofia a fost neglijată și n-a cunoscut lumina literelor latine, de aceea e de datoria mea să o scot din anonimat și să o fac cunoscută, astfel încât, dacă, atunci când am fost în activitate, am fost întru câtva util, și acum, retras din viața civică, să fiu, pe cât îmi stă în putință, de folos” (I, 3).
16. Majoritatea editorilor preferă lecțiunea *consideramus* (să cercetăm) celei din ediția Yon, folosită de noi (Belles lettres, 1991), *considamus* (să ne așezăm), deși în manuscrise este mai frecventă ultima lecțiune. Considerăm justificată opțiunea acestui editor pentru lecțiunea propusă, preferată și de ediția Giomini (Ed. Teubner, 1975), ea fiind motivată, după părerea noastră, atât de prezența unor forme verbale cu aceeași conotație hortativă și în alte tratate, cât și de însăși mărturia lui Cicero privind cele două poziții din care susținuse anterior acele *Tusculanae disputationes*: „Iată cum procedam – îi explica el lui Brutus –, după ce cineva din asistență își expunea părerea asupra unei probleme, eu îl combăteam fie plimbându-mă, fie așezându-mă” (I, 3). Cunoscând firea pasionată a lui Cicero, s-ar presupune că agitația pe care i-o provoca postura sa combativă se potrivea mai degrabă plimbării, pe care și adepții lui Aristotel o preferau posturii statice, motiv pentru care fuseseră numiți peripateticieni (< vb. περιπατεῖν – a se plimba în jur). Poziția „șezândă” pe care i-o propune Hirtius ar avea, credem, o dublă semnificație: în primul rând, aceea de a distinge ipostaza calmă de filosof, preferată de Hirtius, de aceea mult mai agitată de orator și, în al doilea rând, de a-i induce

- vorbitorului o stare de relaxare și confort, propice unei argumentări eficiente. Cei ce preferă lecțiunea *consideramus* (să cercetăm) se întemeiază pe o exortatie de acest fel din tratatele lui Platon (întâlnită și în tratatele lui Cicero), prin care Socrate se implica alături de interlocutorii săi în inițierea unui parcurs cognitiv (σχωπῶμεν – să cercetăm).
17. Se apreciază (v. „Studiu introductiv”) că această lacună ar acoperi aproape 1/3 din tratat, fiind pierdută aproape în întregime acea parte a lui în care Cicero aborda problematica destinului, așa cum precizase încă de la început, din perspectivă etică. Este partea în care se presupune că, urmând în mare planul lucrărilor grecești (îndeosebi stoice) dedicate aceluiași subiect, Cicero abordează problema libertății actelor umane, a responsabilității individuale, concepută ca o derogare de la principiul determinismului absolut, instituit de stoici. Și în opinia peripateticienilor alexandrini, problema destinului interesează toate cele trei subdiviziuni ale filosofiei: etica, din punctul de vedere al ideii de responsabilitate, fizica, pentru stabilirea cuantumului de determinism în alcătuirea și devenirea lumii, și logica, pentru măsura în care enunțurile referitoare la un fapt viitor pot fi declarate adevărate sau false. Stoicii recunoșteau aceeași triplă implicație filosofică a problematicii destinului, doar că, nefăcând întotdeauna o distincție netă între cele trei subdiviziuni ale filosofiei, ei tratau cu precădere din perspectivă etică și logică o problemă care avea și o reală dimensiune fizică. Acest fapt ar explica și în acest tratat lipsa unei părți consacrate abordării destinului sub aspect fizic, precum și dubla perspectivă, logică și etică, a discutării unei idei care ar interesa mai mult fizica. Fragmentul lipsă din acest tratat s-a pierdut în împrejurări greu de elucidat (cf. Terentianus Maurus, *Habent sua fata libelli* – „Bietele cărți au și ele soarta lor”).
18. Antipater – poet originar din Sidon, ar fi avut, spun și alte surse, în fiecare an în ziua sa de naștere, un puseu febril,

din cauza căruia a și murit, la o aniversare, la o vârstă foarte înaintată (cf. Valerius Maximus, *Memorabilia*, I, 8; Plinius, *Historia naturalis*, VII, 51).

19. Solstițiul de iarnă, numit în latină *bruma* (abreviere a adjectivului *brevima* din sintagma *brevima dies* – cea mai scurtă zi), era prezis de astrologi a avea o influență importantă în destinul celor născuți în acea zi (23 decembrie). Și Valerius Maximus (*op.cit.*, I, 8) menționează doi filosofi, Polystrates și Hippocrides, care, născuți în această zi, au avut un destin asemănător.
20. Augustin (*De civitate Dei*, V, 2) îl citează pe Cicero ca sursă a unei aprecieri făcute de medicul Hipocrate, conform căreia, după faptul că doi frați se îmbolnăviseră în același timp și, concomitent, boala li se agravase și cedase, au fost suspectați că sunt gemeni. Acest fapt a fost pus de filosoful Posidonius, pasionat de astrologie, pe seama poziției identice a astrilor, în momentele în care cei doi au fost concepuți și născuți.
21. După aceste amănunte anatomo-fiziologice își formulau unele interpretări conjecturale astrologii și profeții; se pare că a existat o lucrare intitulată Οὐρομαντεία (*Arta divinației prin cercetarea urinei*) la care face aluzie și Plinius în *Historia naturalis* (I, 57), care menționează și importanța formei, culorii și pigmentației unghiilor în formularea unor asemenea deducții.
22. Asupra confuziei posibile între *natura* (legiuirea firii) și *fatum* (destin) previne și A. Gellius (*op.cit.*, XIII, 1), pornind chiar de la o afirmație a lui Cicero: „Multe lucruri par să ne influențeze, în afară de legile naturii și de destin” (*praeter naturam praeterque fatum* – *Philippicae*, I, 5, 10). „Oare el a vrut ca ambele cuvinte, destinul și natura, să aibă același înțeles și le-a întrebuițat ca pe o unică noțiune sau le-a separat, în sensul că întâmplările legate de natură sunt altele decât cele legate de destin?” Întrebarea

lui Gellius se referă la posibila distincție dintre *natura* și *fatum*, contrară opiniei curente că tot ceea ce se întâmplă în natură urmează rațiunea, ordinea și necesitatea ineluctabilă a destinului. Gellius presupune că Cicero ar fi avut în vedere, într-o eventuală accepție comună a naturii și a destinului, ideile lui Demosthenes din discursul *Despre coroană* (LIX, 205) privind două aspecte ale morții: o moarte care vine singură, în chip natural și predestinat, neconstrânsă de vreo forță exterioară, și o moarte violentă, pricinuită uneori de dorința proprie de a o lua înaintea destinului, din diferite motive. Desigur, Cicero a avut cunoștință de accepția stoicilor asupra celor două concepte. După Diogenes Laertios (VII, 1, 148-149), stoicii concepeau *natura* (φύσις), în sens propriu, ca pe acel suflu cald, germinator al vieții pe pământ și, în sens figurat, ca pe o forță de coeziune a lucrurilor din univers. *Destinul* este definit în lucrările consacrate de stoici acestui concept, sub titlul Περί εἰσφαμένης, atribuite lui Zenon, Chrysip, Posidonius, Boethius, ca „un lanț neîntrerupt de cauze prin care se produc lucrurile sau ca rațiunea în conformitate cu care se desfășoară lumea”. Cum se poate observa, în acest tratat despre destin, Cicero distinge *natura* de *fatum*, invocând în multe situații și ideea de hazard sau soartă (*fortuna*), care nu trebuie confundată cu destinul. În limba latină, participiul neutru substantivizat *fatum* (< vb. *fari* – a spune) corespunde semantic participiului feminin grec εἰσφαμένη (< vb. μείρεσθαι – a împărți, a avea parte de, cu același radical – μερ/μορ ca și substantivul μοῖρα – parte hărăzită, destin), ambele folosite ca substantive, pentru a desemna destinul hărăzit deopotrivă oamenilor și zeilor, de unde și sensul de *predestinat*, *fatal* al adjectivului derivat *fatalis*. Și lingvistul latin Verro (*De lingue Latina*, VI, 52) stabilește apartenența ambelor cuvinte, *fatum* și *fatalis*, la familia semantică a verbului *fari*: „De la acest verb se numește *fatum* ceea ce ursitoarele Parce hărăzesc prin vorbe copiilor la naștere și tot de la el provine expresia *res fatales*

[fapte predestinate]”. Cât despre *fortuna*, derivat de la *fors* (întâmplare), cuvântul este în latină echivalentul grecescului τύχη (noroc, hazard), aflându-se deseori în relație sinonimică cu substantivul *casus* (întâmplare) și antonimică cu *ratio* (forța rațională care conduce universul) – cf. Ernout, Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, sub voce fatum*.

Cuvântul latin *natura* corespunde grecescului φύσις, ambele substantive fiind derivate de la verbe cu sensul *a naște, a produce* (lat. *nasci*, gr. φύειν). Expresia din textul latin *naturae contagio* (influența naturii) este un calc lingvistic, folosit de Cicero pentru a desemna conceptul de interinfluență sau solidaritate a tot ceea ce există în natură, numit de stoici συμπόθεια, concept atribuit lui Posidonius din Apameea. Pentru a desemna același concept, Cicero folosește și alte expresii: *rerum cognatio* (înrudirea dintre lucruri), *naturae convenientia* (potrivirea celor din natură), *conventus atque consensus* (comuniunea și compatibilitatea).

23. Posidonius (gr. Poseidonios) din Apameea (Siria), supranumit Rhodianul, după școala întemeiată de el în insula Rhodos, a cunoscut o mare celebritate în secolul al II-lea a.Chr., datorită sistematizării originale și reformării doctrinei stoice, întreprinse de el la inițiativa profesorului său Panaetius (gr. Panaitios). Prin contribuția lor, doctrina stoică greacă adaptată mentalității romane va fi preluată și perpetuată de adepții romani ai stoicismului, Seneca și Marcus Aurelius, întemeietorii stoicismului roman. Cu Posidonius, pe care-l numește aici „profesor al său”, Cicero a fost în relații apropiate, amintindu-l și în alte ocazii între filosofii care i-au fost mentori și prieteni (cf. *De natura deorum*, I, 3).

24. Daphitas, numit Daphidas de Valerius Maximus (pasionat colecționar de fapte memorabile în lucrarea intitulată *Memorabilia*), a fost unul dintre filosofii numiți sofști, sectă desconsiderată pentru elucubrațiile iraționale

și subtilitățile ei expresive. Vrând să pună la încercare înțelepciunea oracolului delfic, Daphitas l-ar fi întrebat pe Apollo dacă și-ar putea găsi calul, deși el nu avea un cal. Apollo i-a răspuns că îl va găsi, dar va fi răsturnat și va pieri în cădere. Jubilând de farsa jucată oracolului, la întoarcere, Daphitas se întâlnește cu regele Attalus, care fusese de mai multe ori ținta ironiilor sale și, din ordinul acestuia, este aruncat de pe o stâncă numită „Cal”; astfel s-a împlinit oracolul, spune Maximus, și Daphitas și-a primit pedeapsa meritată pentru cutezanța de a pune la încercare perspicacitatea divină (*op.cit.*, I, 8).

25. Tot Valerius Maximus ne informează (*ibidem*) că Filip, regele Macedoniei, avertizat de oracolul delfic să se ferească de loviturile unei cvadrige (car de curse sau lupte, tras de patru cai), a interzis folosirea acestui atelaj în regatul său și s-a ferit să străbată o regiune din Beoția purtând acest nume. Cu toate precauțiile, el nu s-a putut însă sustrage soartei prevestite de oracol, căci Pausanias, ucigașul său, avea gravată o cvadrigă pe mânerul sabiei cu care l-a asasinat pe principele macedonean, în urma unei conspirații de palat.

26. Se pare că e vorba de o persoană care, avertizată fiind de un oracol că va muri prin înec, a sfidat destinul înfruntând ulterior nenumărate primejdii pe mare, pentru a sfârși înecat într-un biet pârâu, conform prezicerii oraculare.

27. Icadius, citat aici de Cicero, a fost un faimos pirat ce și-a aflat pieirea strivit de un bolovan desprins din peretele peșterii unde se adăpostise, după ce scăpase de o puternică furtună pe mare.

28. Chrysip (gr. Chrysippos) din Soloi (cca 281-208 a.Chr.), filosof stoic, originar din Asia Mică, stabilit la Atena, discipol al lui Zenon și Cleanthes, apoi șef al școlii stoice ateniene. A fost un mare erudit al vremii sale și, în cele peste 700 de scrieri care-i sunt atribuite, a întreprins o

sistematizare a doctrinei stoice, fapt pentru care a și fost considerat al doilea întemeietor al stoicismului. Diogenes Laertios (VII, 180) spune despre el că „a fost un dialectician atât de renumit, încât mulți credeau că, dacă zeii ar face dialectică, nu ar face-o decât pe cea a lui Chrysip”. Și Cicero îi recunoaște meritul de a fi consolidat doctrina Porticului (nume dat acestei școli stoice după porticul pictat, ποικίλη στοά, unde se țineau lecțiile) și îl numește „coloana Porticului”. „Sofisme” lui Chrysip la care face frecvent aluzie Cicero în tratatele sale vizează îndeosebi silogismele subtile ale acestui filosof, expresie a raționamentelor sale ipotetice și disjunctive formulate în cele 118 scrieri de logică care-i sunt atribuite (Diogenes Laertios, VII, 7, 13). Lui Chrysip i se datorează unele corecții ale concepției stoice despre fatalitate, care vor fi discutate pe larg în capitolele următoare.

29. Principiul stoic al solidarității sau interinfluenței naturale (συνπάθεια), desemnat aici prin expresia latină *contagio rerum*, principiu pe care Cicero pare a-l atribui lui Chrysip, este asociat însă frecvent de istoricii moderni ai filosofiei cu numele stoicului Posidonius. Această teorie a reciprocei interacțiuni dintre elementele universului invocată de stoici are unele premise în filosofia materialistă ioniană și în cea pl tonică și derivă de la ideea ființării lumii ca întreg impregnat de o forță rațională și vitală divină, ale cărei componente se află într-o solidaritate intrinsecă.
30. Zenon din Kityon (366-264 a.Chr.), filosof grec, considerat întemeietorul școlii stoice din Atena. Fundamentele doctrinei ale acestei școli se află în lucrările lui Zenon: *Despre univers*, *Despre ființă*, *Despre natura omului*, *Despre rațiune*, *Despre pasiuni*, *Republica* etc. Zenon stabilește ca element primordial al lumii focul divin (gr. αἰθήρ, lat. *aether*), identificat cu Zeus, întruparea rațiunii seminale, care generează și impregnează materia. Tot lui Zenon i se atribuie (cf. Diogenes Laertios, VII, 40) celebrele asemuiuri ale filosofiei

cu un câmp purtător de roade, în care *logica* este gardul care-l înconjoară, *etica* recolta, iar *fizica* solul sau copacii, precum și cu o cetate apărută de ziduri și cârmuită de rațiune.

31. Arcesilaos (gr. Arkesilaos) din Pitane (316-241 a.Chr.), filosof idealist, considerat întemeietorul Academiei Medii; și-a făcut studiile la Atena, ca adept al peripateticianului Theophrast, după care a fost atras de platonism, într-un moment în care această filosofie era oarecum epatată de stoicism și aristotelism. Ca adversar al stoicilor, Arcesilaos a combătut dogmatismul lui Zenon și a încercat să reabiliteze dialectica socratică, preconizând în gnoseologie abordarea fiecărei teze dintr-o dublă perspectivă, pro și contra, pentru a recomanda în final abținerea (ἐποχή) de la o concluzie definitivă, pe motiv că menirea unui înțelept nu este să formuleze un adevăr absolut, ci să evite eroarea, posibilă printr-o falsă cunoaștere. Arcesilaos nu atinge în problemele cunoașterii limitele scepticismului lui Pyrrhon, pentru că recunoaște totuși existența unui adevăr relativ, numit de el *rezonabilul* (εὐλογον), foarte apropiat de *probabilul* lui Carneades (τὸ πιθανόν). Deși nu a lăsat nimic scris, ideile lui Arcesilaos sunt cunoscute din opera filosofilor sceptici (îndeosebi Sextus Empiricus) care le reproduc.
32. Theophrast (gr. Theophrastos) din Eresos (cca 371-387 a.Chr.), om de știință și filosof grec, discipol al lui Aristotel, căruia îi va urma la conducerea școlii peripatetice (*Lykeion*) din Atena. S-a bucurat de un mare prestigiu în lumea antică și, datorită numeroaselor sale lucrări (cca 200), a fost considerat unul dintre cele mai erudite spirite ale Antichității. El a sistematizat rezultatele cercetărilor lui Aristotel, motiv pentru care posteritatea a fost înclinată să-i recunoască drept unic merit pe acela de a fi urmat îndeaproape doctrina Stagiritului. Aportul său personal nu a fost însă deloc neglijabil, întrucât a completat și chiar modificat în unele privințe doctrina aristotelică. Vasta sa operă

acoperă numeroase domenii (matematică, fizică, geologie, astronomie, botanică, zoologie, medicină, logică, retorică), fiind păstrate din ea doar două lucrări de botanică (*Despre istoria plantelor* și *Despre originea plantelor*) și o lucrare de etică (*Caracterele*), aceasta din urmă fiind o analiză pertinentă a tipologiei viciilor umane, care-l va inspira și pe La Bruyère în scrierea *Caracterelor* sale.

33. Jocurile isthmice se celebrau la Istmul (Isthmos) Corint, în onoarea zeului Poseidon; jocurile nemeene se organizau la Nemea, localitate din Argolida, în amintirea uciderii leului din Nemea de către eroul grec Herakles.
34. Porticurile (lat. *porticus*) erau galerii străjuite de coloane, folosite ca elemente estetice și utilitare în arhitectura forurilor, a străzilor, templelor și teatrelor, devenite locuri de promenadă și adăpost, mult frecventate. Porticul lui Pompei se afla în preajma teatrului dăruit Romei de marele general, iar porticul din Câmpul lui Marte (Campus Martius – câmpie din apropierea Romei), deși aflat mai departe de oraș, oferea amatorilor de plimbări îndelungate plăcerea de a admira peisajul din împrejurimile Romei. Câmpul lui Marte era frecventat și de amatorii de sporturi în aer liber: se făcea echitație, se practica jocul cu mingea, aruncarea discului, aveau loc alergări de care, iar în apele Tibrului din apropiere se improvizau întreceri de natație, agreate mai ales de tineri; în discursul *Pro Caelio* (XV, 36), Cicero ne informează că tot tineretul Romei se aduna pe malurile Tibrului în sezonul propice înotului.
35. Calendele (lat. *Calendae*) și Idele (lat. *Idus*) erau la romani două dintre cele trei date importante ale unei luni (alături de *Nonae*), în funcție de care se stabileau celelalte zile; Calendele cădeau pe ziua de întâi a fiecărei luni, iar Idele, în ziua a treisprezecea a lunilor cu 28-30 de zile și în ziua a cincisprezecea a lunilor cu 31 de zile (abreviate în formula mnemotehnică M.II.M.O. – martie, iulie, mai, octombrie).

36. Stoicii erau partizani ai astrologiei, știință intim legată de credința lor în fatalitate, divinația astrologică fiind considerată de ei posibilă, datorită ordinii raționale prestabilite în univers de destin, previzibilă prin observarea atentă a astrilor. Astrologia era deci pentru stoici unul dintre argumentele de care se serveau pentru acreditarea teoriei lor asupra destinului: „de vreme ce lumea e stăpânită de forța rațională a destinului, și nu de forța oarbă a hazardului, orice previziune devine posibilă pe baza observațiilor constantei înlănțuirii dintre cauze și efecte” (Diogenes Laertios, VII, 1, 149). În virtutea principiului stoic al influenței dintre elementele universului (συνπάθεια), se credea că poziția astrilor în momentul conceperii și nașterii unui om avea o influență hotărâtoare asupra destinului său. Inventatori ai astrologiei erau considerați caldeeni, seminție asiatică, al cărei etnonim va desemna apoi generic astrologii, indiferent de originea lor; alături de caldeeni, vestiți pentru arta alcătuirii horoscopului erau și astrologii egipteni. La Roma, astrologii caldeeni apar în secolul al II-lea a.Chr. și credulitatea mulțimii în divinația astrologică îl va face pe Cato cel Bătrân să lanseze numeroase avertismente privind influența nefastă a „șarlatanilor caldeeni”, determinând în cele din urmă alungarea lor din Roma. Se vor întoarce însă după aproape un secol și vor reîntrona durabil voga astrologiei, una dintre formele de divinație preferate în mediul roman.

Și în alte lucrări (*De natura deorum*, *De divinatione*), Cicero contestă arta caldeenilor, confruntând-o cu probabilismul academicilor și cu neîncrederea scepticilor. Dintre sceptici, Sextus Empiricus denunță cel mai insistent lipsa de probabilitate a ideii astrologilor că viața omului ar depinde de mișcările astrale și îi acuză pe caldeeni că profită de naivitatea vulgului, încurajând superstițiile: „Dacă felul în care se alcătuiește configurația astrelor e hotărâtor pentru influența lor asupra întâmplărilor vieții, ar trebui ca un om și un măgar, născuți în același timp, sub aceeași zodie, să aibă

același mers al vieții" (Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, vol. I, cap. 95, trad. A. Frenkian, București, 1965).

37. Conceptul de cauză (gr. αἰτία, lat. *causa*) are o istorie îndelungată și își află originea la filosofii materialişti, a căror teorie despre elementele primordiale ale universului (apa, aerul, unitatea, focul, nous-ul) presupunea implicit și conceperea lor drept cauze primordiale. La modul explicit, teoretic, problema cauzelor apare mai târziu, o dată cu Democrit (secolul al IV-lea a.Chr.) și lui îi sunt atribuite o serie de lucrări referitoare la tipologia cauzelor: celeste, terestre, cauzele sunetelor, ale plantelor, fructelor etc. Se poate vorbi propriu-zis de o ontologie a cauzelor începând cu Platon și Aristotel, care formulează conceptul și stabilesc funcționarea lui, în baza ideii determinării fizice; conform acestui determinism, lucrurile își au originea în temeiul lor primordial, care le precedă în calitate de cauză și căruia ele îi succedă în calitate de efecte, de unde și dimensiunea lor fizică și metafizică. Platon (*Timaios*, 147 a-b) distinge două tipuri de cauze: cauze *prime* și *raționale* care produc efecte bune și frumoase și cauze *iraționale*, întâmplătoare, acționând fără nici o ordine. Aristotel (*Metaphysica*, I, 1, 981 b) distinge și el două serii de cauze: *cauzele prime* sau *principiile* (divizate la rândul lor în cauze formale, materiale, constitutive, agent) și *cauzele secunde* (divizate în accidentale, ajutătoare, mijlocitoare, particulare, generale, actuale, potențiale), aflate în raport de interferență, atât între ele, cât și cu cauzele prime. Și Epicur recunoaște necesitatea ca fiecare știință să informeze asupra cauzalității fenomenologice, pe motiv că incertitudinea și imprevizibilul generează frica, atât de dăunătoare dobândirii echilibrului preconizat de el (ἀταραξία – cf. *Scrisoarea către Herodotos*, 79-81, *apud* Diogenes Laertios, *op.cit.*, X, 35). Și el operează distincția între cauze prime și cauze secunde (sau cauze generale și individuale). Causalitatea are o amplă abordare în filosofia stoică, în strânsă corelare cu ideea determinismului natural,

teoretizat de stoici. Chrysip are meritul de a fi relativizat acest determinism, stabilind distincția între două categorii de cauze: *cauzele anterioare și principale* (αἰτία προηγούμεναι), care intră în rostuirea firii, fiind deci naturale și necesare, și *cauzele auxiliare și apropiate* (αἰτία προκαταρκτικάί), considerate ca adjuvante ale precedentelor, imediat anterioare producerii efectului, pe care însă nu-l determină în mod absolut. Criteriul anteriorității poate fi aplicat ambelor tipuri de cauze, în funcție de perspectiva situării absolute în timp sau a raportării la act; în principiu, antecedenta unei cauze devine importantă mai ales prin proximitatea ei față de efect. Raționamentul lui Chrysip admite caracterul fatal al cauzelor proxime și auxiliare, nu și al celor prime, pe care le pune pe seama liberului arbitru uman. În concluzie, omul, ca parte a organizării sistemice a lumii, e supus deopotrivă unui determinism general, de ordin extern, precum și unui propriu, intern, manifestat prin liberul său arbitru. Filosofii neoacademici nu recunoșteau o influență determinantă asupra actelor umane decât cauzelor naturale sau principale, incluse în ordinea lumii și erau de părere că există în natura sau temperamentul fiecărui om explicația calităților și defectelor lui generale, nu însă și a actelor particulare, dictate de liberul arbitru. De aici rezultă o oarecare confuzie, atât în plan conceptual, cât și terminologic, sesizabilă și în tratatul lui Cicero, care combate teoria stoică cu argumentele și uneori cu terminologia celei neoacademice.

Tipologia cauzelor identificate de stoici este reprodusă în textul lui Cicero prin folosirea unor determinanți adjectivali sau participiali, în măsură a calchia sintagmele grecești: *causae antecedentes et naturales, causae auxiliares et proximae, causae perfectae et principales, causae adiuvantes, causae praepositae, antegressae, antepositae*.

38. Stilpon din Megara, renumit filosof din secolele al V-lea – al IV-lea a.Chr., considerat de regulă un reprezentant al

școlii filosofice întemeiate de Euclid din Megara, profesorul său, a fost în realitate un filosof independent, chiar dacă de factură megarică. Lui Stilpon, Diogenes Laertios (*op.cit.*, II, 120) îi atribuie nouă dialoguri în care sunt discutate principalele idei ale acestei școli: 1. formele sau ideile (τὰ εἶδη) au o existență reală și sunt accesibile gândirii, dar, nefiind corelate între ele, rezultă că nici o judecată nu este posibilă; 2. devenirea sau evoluția este doar aparentă, universul fiind de fapt în nemișcare, idee susținută și de reprezentanții școlii din Elea.

Filosofii megarici au fost numiți și eristici, de la numele artei lor de a discuta în contradictoriu (*eristică* < vb. ἐρίζειν – a contrazice, a combate), folosindu-se de subtilități de tip sofistic, pentru a reduce la absurd argumentele adversarilor. De altfel, adepții acestei școli erau considerați redutabili dialecticieni, pentru perfectă manevrare a artei argumentării. Prin prestigiul său de dascăl și dialectician, Stilpon a atras la cursurile sale numeroși adepți ai lui Aristotel și ai școlii din Cirene, pe care-i forma în ideea că omul înțelept, deosebit de cel obișnuit, trebuie să viețuiască în impasibilitate, indiferent la orice frământare sau suferință, idee pe care se va fonda mai apoi teoria apatiei (ἀπάθεια) stoice. Diogenes Laertios (II, 11, 113) apreciază că Stilpon, „așa de mult îi întrecea pe toți în inventivitate și sofisticărie, încât n-a lipsit mult ca întreaga Grece să fie atrasă spre el și să se alipească școlii din Megara”. Același autor al biografiilor filosofilor greci elogiaza simplitatea vieții lui Stilpon într-o anecdotă menită a-l pune într-o lumină favorabilă. După ce Megara a fost cucerită de Demetrios, acesta, din respect pentru vestitul filosof, a dispus să-i fie înapoiată toată averea pierdută în timpul jefuirii cetății. Stilpon ar fi tăgăduit că pierduse ceva care să-i fi aparținut cu adevărat, „căci nimeni nu-i luase învățătura, de vreme ce avea încă rațiunea și cunoștințele sale” (II, 11, 115).

Se pare că ar fi murit la o vârstă înaintată, provocându-și sfârșitul (bând vin) pentru a-și curma suferința unei

boli grele, cum deducem dintr-o epigramă a lui Diogenes Laertios, considerată de A. Frenkian (comentatorul traducerii românești a lui C.I. Balmuș) la fel de neizbutită ca toate celelalte incluse în biografia (*cf.* nota 384, p. 387, Ed. Polirom, 1997).

39. Anecdota referitoare la aprecierile fizionomistului Zopyrus asupra firii lui Socrate este relatată și de Alexandru din Aphrodisia (VI, 19), ea provenind, se pare, din aceeași sursă necunoscută nouă, de unde ar fi preluat-o și Cicero.
40. Reacția lui Alcibiade, discipol al lui Socrate, față de pretinsa postură de afemeiat a magistrului său ar fi, așa cum se sugerează și în alte surse, motivată nu de neîncrederea în deducțiile lui Zopyrus, ci de cunoașterea unei alte posturi „erotice” a lui Socrate, aceea de „iubitor de discipoli”, Alcibiade fiind, se spune, unul dintre principalii lui favoriți. Această calomnie la adresa marelui filosof a fost însă contestată de mai mulți autori: Plutarh (*Viața lui Alexandru*, 23) afirmă că „Socrate se culca alături de Alcibiade, fără a viola castitatea relației lor”; la Petroniu (*Satyricon*, 128), tânărul Giton îi mulțumește magistrului său pentru faptul de a-l iubi „așa cum o făcea Socrate: niciodată Alcibiade nu a ieșit din patul profesorului său altfel decât pur”. Toate aceste mențiuni au ca sursă comună *Banchetul* lui Platon, la sfârșitul căruia însuși Alcibiade îi avertizează pe cei prezenți să nu se lase înșelați de aparentele purtări de îndrăgostit ale lui Socrate față de tinerii frumoși; el relatează toate încercările sale de a-l implica pe Socrate într-o relație fizică, soldate cu un eșec total: „Aflați prin urmare – și v-o jur pe zei și zeițe – că m-am sculat de lângă Socrate fără să se fi întâmplat nimic mai mult decât dac-aș fi dormit cu tata ori cu un frate mai mare” (219 d). După Diogenes Laertios (*op.cit.*, VII, 129-130), stoicii erau de părere că omul înțelept nutrește o dragoste sinceră pentru tinerii care arată aplecare spre virtute și defineau această dragoste ca o năzuință spre dobândirea prieteniei, nu ca o

desfățare trupească. Același Diogenes Laertios, invocând ca sursă lucrarea lui Aristip, *Despre luxul celor vechi*, amintește o împrejurare în care Socrate ar fi făcut dovada „dragostei” pentru Alcibiade: după o luptă în care s-a distins printr-o purtare merituoasă, Socrate i-a cedat lui Alcibiade distincția primită „fiindcă era îndrăgostit de el” (II, 5, 23). Această informație nu e decât una dintre bârfele colportate de Aristip pe seama marilor personalități, reproducă de Diogenes Laertios, el însuși amator de detalii anecdotice, preluate fără prea mult discernământ.

41. Teoria stoică a divinației, discutată pe larg în tratatul *De divinatione*, nu este reluată în acest tratat decât sub un anumit aspect al ei, cel al divinației astrologice, folosită de stoicul Posidonius ca argument în favoarea interinfluenței din univers. Posidonius, numit de Augustin „un mare astrolog și un la fel de mare filosof” (*Magnus astrologus idemque philosophus* – *De civitate Dei*, V, 5), avea o mare considerație pentru arta astrologilor, neîmpărtășită însă de alți stoici: Panaetius îi demonstra inconsistența, așa cum reiese și din *De divinatione* (II, 42). În fragmentele referitoare la divinație din acest tratat, Cicero îl are în vedere mai ales pe Chrysip, care își întemeia argumentația în favoarea destinului și pe pretinsa veridicitate a prezicerilor astrologice.
42. După stoici, arta prezicerii (τέχνη μαντική) nu era propriu-zis o știință (ἐπιστήμη), ci un sistem de cunoștințe căpătate prin observarea atentă a producerii constante a unor fenomene, formulate în propoziții numite θεωρήματα (de la vb. θεωρεῖν – a observa, a judeca), folosite ca reguli fundamentale, principii sau premise ale acestei arte. Și Cicero definea arta ca pe „un sistem de percepții fondate pe experiență, având ca scop utilul în viață” (*apud* Diomedes, G.L.K., 2), definiție preluată de la Galenus, care se referea îndeosebi la medicină (*cf. Definitio medicinae*, 7). Cicero a tradus cuvântul grec θεωρημα aproape la fel ca pe κατάληψις,

respectiv prin *perceptum* și *perceptio*, cuvinte care comportau o anume insuficiență expresivă, de aceea el va propune ulterior pentru traducerea în latină a conceptului de κατάληψις, definit drept „cunoștința asupra lucrurilor” (*cognitio rerum*), alături de *perceptio*, și termenul *comprehensio*.

Ca și arta medicului, susțin stoicii, arta prezicătorului se bazează pe un sistem de conjecturi, emise în urma observării legăturii constante dintre fapte, fondată pe regularitatea coincidenței dintre cauze și efecte. Implicația dintre faptele observate, specifică prezicerilor, este transpusă la nivel frastic printr-un sistem propozițional ipotetic, numit de greci συνημμένον ἄξιωμα (propoziția implicită), sintagmă tradusă în latină fie prin *adiunctum* fie prin *conexum*. Cicero îl preferă pe cel din urmă, abstras din paradigma verbului *conecti* (a lega, a asocia), pentru calitatea de a evidenția semantic implicarea logică a componentelor enunțului ipotetic (*conexum*) definit de A. Gellius în felul următor: „logica enunțului ipotetic este aceea de a te constrânge, dacă ai fost de acord cu premisa inițială, să accepți și deducția finală” (*op.cit.*, XVI, 8, 9). În concepția stoicilor, enunțul ipotetic este non-simplu (οὐχ ἀπλοῦν) și în mod necesar bimembru, fiind alcătuit dintr-o parte *inițială* sau *conducătoare* (τὸ ἡγούμενον) și una *terminală* (τὸ λήγον), denumiri ce corespund termenilor retorici *protază* (πρότασις – propunere) și *apodoză* (ἀπόδοσις – răspuns). Structura ipotetică este numită de stoici și „posedare” (τὸ λῆμμα < vb. λαμβάνω – a lua), termen foarte adecvat, deoarece componentele acestei structuri „se posedă”, se iau reciproc în stăpânire, fapt evident și în plan formal, prin acomodarea formelor lor verbale. În plan logic, componenta inițială guvernează autoritar terminala, dar în plan gramatical terminala este considerată a fi regentă (< *regere* – a conduce).

43. Canicula (Cățelușa, diminutiv de la *canis* – câine) sau Sirius este o stea din constelația Căinelui, a cărei apariție în luna iulie produce călduri toride.

44. Diodor din Iasos (Caria, secolul al IV-lea a.Chr.), ilustru reprezentant al școlii din Megara, discipol al lui Eubulide din Milet. Față de alți reprezentanți ai școlii megarice, care considerau realul ca fiind singurul posibil și îl concepeau ca pe un prezent mereu actualizat, acest filosof introduce în discuție și noțiunea de viitor, apreciind ca posibil tot ceea ce este înfăptuit în prezent sau va fi astfel în viitor. Diodor cunoaște raționamentul ipotetic ca formă de deducție logică și stabilește drept criteriu al validității lui principiul consecvenței logice, în virtutea căruia un astfel de raționament nu poate începe cu un adevăr pentru a se încheia cu un fals. Ca și aici, și în alte lucrări (*Academica posteriora*, 143) Cicero constată unele deosebiri în definirea raționamentului ipotetic între megaricul Diodor și stoicul Chrysip: „Există o mare dispută asupra unei probleme fundamentale a logicii: cum trebuie judecat adevărul sau falsitatea unui raport logic ipotetic, de tipul – Dacă e zi, e lumină”. Filosofii stoici numind cele două componente ale acestui tip de raționament „inițială” (τὸ ἡγούμενον) și „terminală sau consecință” (τὸ ἀγγιον) stabileau alte criterii de apreciere a adevărului lui: 1. *coerența* – sau compatibilitatea logico-semantică, conform căreia un silogism ipotetic este valid atunci când opusul terminalei sale contrazice propoziția antecedentă (cum ar fi în exemplul citat de Cicero – „Dacă e zi, nu e lumină”) și 2. *semnificația implicită* – care face adevărat doar acel silogism a cărui aserțiune terminală este virtual conținută în cea inițială (în același exemplu, existența luminii este logic implicită în supoziția exprimată asupra zilei).
- Diogenes Laertios (*op.cit.*, II, 11), ca și Cicero în acest pasaj, își exprimă admirația față de dialecticienii megarici, considerând că logica stoică derivă din cea megarică, mai ales că Zenon din Kityon, fondatorul doctrinei Porticului, fusese discipolul megaricului Diodor Cronos. Cât despre supranumele *Cronos*, atribuit lui Diodor, Diogenes Laertios oferă următoarea explicație: invitat împreună cu filosoful Stilpon la Ptolemeu Soter, regele Egiptului, Stilpon a vrut

- să pună la încercare reputația de dialectician a lui Diodor, propunându-i să răspundă la niște argumente atât de subtile, încât marele filosof a rămas perplex. Regele, uimit de tăcerea lui prelungită, l-a numit în derâdere Cronos, poreclă, credem noi, susceptibilă de două interpretări: e fie o aluzie la titanul Cronos, tatăl lui Zeus, alungat de fiul său din înălțimile Olimpului, precum căzuse Diodor atunci de pe culmile dialecticii, fie, dată fiind confuzia frecventă a cuvintelor grecești χρόνος și χρόνος (timp), porecla vizează răstimpul îndelungat în care Diodor a meditat la argumentele propuse de Stilpon. Se spune că, de pe urma supărării pricinuite de acest eșec, Diodor a murit curând de inimă rea.
45. Din raționamentul ipotetic formulat anterior, Cicero extrage două enunțuri contradictorii, a căror conexiune logică este imposibilă, deoarece numai unul poate fi adevărat, celălalt fiind în chip necesar fals, cu alte cuvinte, necesitatea unuia exclude posibilitatea celuilalt, astfel că adevărul lor este într-un fel predeterminat.
46. Diferența de opinie între Diodor și Chrysip rezidă și în felul în care cei doi concepeau *posibilul* și *necesarul*: la Diodor, cele două concepte formau un tot inseparabil, pe când Chrysip se străduiește să le distingă, susținând că tot ce se întâmplă în viitor e posibil, fără a admite că e și necesar. Diodor consideră drept posibil și necesar doar un lucru care se realizează în prezent sau se va realiza în viitor, iar imposibil și non-necesar orice lucru nerealizat în prezent sau viitor.
47. Kypselos, tiran al Corintului, descendent din familia Bacchiazilor, celebră dinastie din această cetate, a conferit un puternic avânt cultural vieții din Corinth, bucurându-se de susținerea maselor (*cf.* Pausanias, *Călătorie în Grecia*, V, 2, 4). În secolul al V-lea a.Chr., în multe polisuri grecești, o formă de guvernământ intermediară între oligarhie și democrație a fost tirania, conducerea cetății de către o unică persoană, care nu beneficia atât de privilegiul

eredității, cât de sprijinul majorității, ale cărei interese le reprezenta și apăra. În perioada de început al regimurilor tiranice, mulți asemenea conducători tirani (gr. τύραννοι) s-au remarcat prin inițiativa de a asigura cetății lor o viață materială și culturală prosperă, încurajând progresul științelor și al artelor. Printre cei mai celebri tirani luminați se numără Pittacos din Lesbos, Polycrates din Samos, Pythagoras din Efes, Trasybulos din Milet, Pisistrates din Atena, Kypselos și Periandros din Corint. Numele lui Kypselos derivă de la substantivul grecesc κοψέλη (vas, cutie) și, după Herodot (*Istorie*, V, 93), el ar avea următoarea motivație: mama sa, Labda, din familia Bacchiazilor, alungată de aceștia pentru că era infirmă, consultând un oracol, a aflat că fiul său va fi într-o zi tiran al Corintului. Informați și alarmați, Bacchiazii trimit ucigași pentru a-l omorî pe micuț, care-i dezarmează însă cu surâsul și drăgălășenia lui; când s-au reîntors, hotărâți totuși să-l ucidă, băiatul fusese bine ascuns de mamă într-un vas cu grâu. Mai târziu, Kypselos va obține domnia la Corint și-i va alunga pe Bacchiazii, care domneau acolo de câteva secole.

48. Cleanthes din Assos (cca 331-232 a.Chr.), filosof grec de formație stoică, discipol al lui Zenon din Kityon și urmaș al acestuia la conducerea școlii stoice din Atena; elevul său Chrysip a reformulat unele perceptive ale magistrului, între care și pe cel amintit aici de Cicero, cu privire la realitatea și necesitatea indiscutabilă a unui fapt trecut. Dintre aforismele atribuite lui Cleanthes și reproduse de Diogenes Laertios menționăm: „Virtutea poate fi învățată. Scopul în viață este a trăi în acord cu natura” (VII, 91).
49. Stoicii au cunoscut și aplicat în analiza propozițiilor *principiul interdefinibilității* (sau al echivalenței), după care unele propoziții non-simple pot fi definite prin altele similare lor în conținut, diferite doar în formă, cum ar fi și formularea unei afirmații printr-o dublă negație. Un aspect particular al aceluiași principiu al sinonimiei sintactice

ar fi echivalența semantică între propozițiile non-simple, distinse formal, prin elementele lor conective, în speță între condițională și cauzală, precum și posibilitatea transformării unei propoziții asertive simple într-o propoziție non-simplă, prin implicarea unor circumstanțieri ale afirmației inițiale și distribuția elementelor formale aferente.

50. Cicero valorifică teoria grecească asupra adevărului logic al enunțurilor construind unele exemple după modelul grecesc, structuri sintactice simple sau non-simple, având ca subiecte nume romane, precum Fabius, Scipio, Marcellus, Cato, personalități istorice reale. Este și aceasta o modalitate de a adapta și împământeni pe teren latin concepte preluate din dialectica greacă, și conferă o anumită originalitate tratatelor ciceroniene, recunoscută și de Plutarh, care le califică drept „compoziții originale” (*op.cit.*, IV, Cicero, 40).
51. Epicur (gr. Epikuros – 342-270 a.Chr.), filosof materialist, exponent al doctrinei atomiste, a fondat în 307 a.Chr. la Atena o școală filosofică celebră, numită Grădina (Κήπος), loc de întâlnire și inițiere a discipolilor epicureici, numiți „cei din grădini” (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων), care a funcționat, după informațiile lui Diogenes Laertios (*op.cit.*, X, 9) până în secolul IV p.Chr. Diogenes Laertios îi atribuie lui Epicur aproximativ 300 de scrieri „care nu cuprind nici un citat din alți autori, ci doar ideile sale proprii”. Informația face indirect aluzie la Chrysip, în legătură cu care același autor menționează spusele lui Apollodoros din Atena: „Dacă s-ar despuia cărțile lui Chrysip de toate citatele, paginile lor ar rămâne goale” (*op.cit.*, VII, 181). Scrierile lui Epicur s-au pierdut, cu excepția manuscrisului lucrării *Despre natură* (Περὶ φύσεως), descoperit la Herculaneum, dar principalele teze ale doctrinei sale s-au păstrat sub forma unui compendiu, *Învățăături fundamentale* (Κύρια δόξαι), după care le reproduce și Diogenes Laertios: 1. *Nimic nu se naște din și nu dispăre în neant*; 2. *Universul este alcătuit din vid și din corpuri naturale, formate din elemente insecabile, numite*

atomii, care se mișcă veșnic în vid ; 3. Mișcarea atomilor are o determinare cauzală și toate lucrurile se nasc din combinarea atomilor. Formulând drept postulat materialitatea lumii, Epicur respinge intervenția destinului sau a vreunei forțe supranaturale în alcătuirea ei. El acordă prea puțină importanță logicii, de unde și afirmația unor scriitori că Epicur a eliminat logica din diviziunea tripartită a filosofiei (cf. Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 89). Totuși, și la Epicur, problemele de logică există, fiind discutate sub titlul *Despre judecată și regulă*. De minimalizarea contribuției lui Epicur în acest domeniu se face vinovat mai ales Cicero : „În domeniul logicii, Epicur ăsta al vostru mi se pare lipsit de arme și fără vreo acoperire. Căci el suprimă definițiile, nu spune nimic despre vreo diviziune, nu ne informează cum se face și se încheie un raționament, nici cum se pot identifica echivocurile. El pune în simțuri judecata asupra lucrurilor, cărora le atribuie și puțința de a distinge adevărul de fals” (*De finibus*, I, 7). Din aceste aprecieri puțin favorabile logicii epicureice, reținem informația că Epicur instituie drept criteriu al adevărului evidența sensibilă, spre deosebire de criteriul evidenței inteligibile, stabilit de Democrit. Comparându-i pe cei doi filosofi atomiști, Cicero e de părere că la izvoarele filosofiei lui Democrit „și-a udat Epicur grădinițele”, punând astfel sub semnul îndoielii originalitatea gândirii epicureice (cf. *De natura deorum*, I, 43). Principala sursă latină a teoriei lui Epicur rămâne însă poemul lui Lucretius, *De rerum natura* (*Despre natura lucrurilor*), un adevărat elogiu al doctrinei epicureice.

52. Pytharatos, numele arhontelui eponim din anul morții lui Epicur (271 a.Chr.) ; la greci, din cei nouă arhonți (magistrați ce conduceau timp de un an cetatea), al doilea era eponim (ἐπώνυμος) și anul respectiv îi purta numele, spre deosebire de romani, la care ambii consuli (omologi ai arhonților) erau eponimi. După Diogenes Laertios (X, 9, 15), Epicur, suferind de o gravă afecțiune renală, și-ar fi grăbit sfârșitul făcând o baie caldă și sorbind vin neamestecat cu apă.

53. Cicero se referă la conceptul de *deviere a atomilor* (gr. παρέγκλισις, lat. *clinamen*, *declinatio*, *inclinatio*), atribuit lui Epicur, deși în textele epicureice termenul ca atare nu apare. Despre deviere, Lucretius spunea : „Când dup-o linie dreaptă, prin vid cad semințele prime / Prin greutatea lor însăși, în locul și vremea pe care / Nu le-aș putea hotărî, se abat puțințel de la cale...” (*op.cit.*, II, v. 217-219). Diogenes Laertios menționează o lucrare a lui Epicur *Despre atomi* (Περὶ ἀτόμων), în care ar fi fost formulată teoria devierii, ca justificare a libertății actelor umane. Chiar dacă termenul ca atare nu apare la Epicur (posibil a fi fost formulat de epicureicii târzii), conceptualizarea devierii este epicureică, ea fiind o posibilă consecință a polemicii lui cu filosofii academici și peripatetici pe tema libertății sufletului. Fiindcă libertatea comportamentului uman trebuia legitimată și din punct de vedere fizic, Epicur atribuie atomilor, în afară de mărime (μέγεθος) și formă (σχῆμα), o a treia însușire, greutatea (gr. βάρος, lat. *pondus*), care ar putea motiva într-o anume privință și acea infimă (ἐλάχιστον) abatere de la legea eternă a căderii lor rectilinii. În acest fel, el crede că anulează parțial necesitatea implacabilă a căderii perpendiculare și că relativizează în plan fizic ideea determinismului absolut, cu consecințe importante și în plan etic. Cicero îl acuză pe Epicur că, recurgând la subterfugiul devierii atomilor, fenomen căruia nu-i poate atribui o cauză certă, se expune riscului de a afirma că există ceva fără o cauză, lucru inadmisibil în logică. Lucretius, cel mai autorizat comentator roman al doctrinei epicureice, pare convins că devierea depinde de o cauză intrinsecă (*in seminibus*) constituției atomilor și ea este pentru atomi un fel de a se opune față de predestinarea mișcării lor rectilinii, impusă de o forță exterioară. În opinia lui Lucretius, „dacă atomii nu s-ar abate, nimic n-ar fi fost înfăptuit” (*op.cit.*, II, v. 28).
54. Cicero apreciază că *minuscule* (gr. ἐλάχιστον) deviere a atomilor ar fi cea de-a treia forță motrice (alături de șocul

și greutatea proprie) născocită de Epicur, pentru a impune o altă traiectorie mișcării atomilor. Și Lucretius menționează existența unei alte cauze a mișcării atomilor, în afară de ciocnirea lor (*plaga*) și greutate (*pondus*): *esse aliam praeter plagas et pondera causam motibus* (II, v. 285). Termenul grecesc ἐλάχιστον este tradus aici de Cicero prin sintagma *minimum intervallum*, iar în tratatul *De finibus* (I, 6, 19) îl explică ca pe „ceva foarte puțin, decât care nimic nu poate fi mai mic” (*per paulum, quam nihil posset fieri minus*); la Lucretius aflăm o explicație similară: *nec plus quam minimum* (II, v. 244).

Epicur e acuzat de Cicero că a introdus în fizică nu doar o mișcare fără cauză (devierea atomilor), dar și ideea *minimum*-ului, contestată de filosofii naturii: „filosofii naturii nu cred că acel minimum există de fapt” (*ne illud quidem physici, credere aliquid esse minimum – De finibus*, I, 6, 20). Mișcarea (κίνησις) atomilor, considerată veșnică și necesară, a fost concepută de Democrit ca producându-se în toate direcțiile, fiind numită de el *vibrație* (πάλμος); în această cinetică pluridirecțională, atomii se ciocnesc între ei, dând naștere unor structuri care, la rândul lor, se mișcă în vârtej, pentru a-și afla treptat locul în univers. La Epicur, ciocnirea atomilor, în principiu imposibilă datorită forței gravitaționale care le impune mișcări rectilinii, paralele, devine parțial posibilă prin conceperea devierii unor atomi de la traiectoria lor inițială. Această deviere nu este o caracteristică a tuturor atomilor, spune el, ci doar a câtorva, e ocazională și imprevizibilă și trebuie să ne-o imaginăm ca pe o infimă deviere față de paralelismul mișcării celorlalți, de unde și puțința ciocnirii dintre atomi (gr. πλαγή, lat. *plaga*). Cicero, în consens cu stoicii și peripateticii, îl acuză pe Epicur de inconsecvență ideatică și ridiculează devierea, considerând-o o încercare stângace de a scoate sufletul, compus deopotrivă din atomi, de sub incidența legii implacabile a predestinării, strategie absurdă și inutilă, pe care o pune pe seama fricii de destin a lui Epicur.

Raționamentul lui Epicur în privința devierii a fost următorul: dat fiind că, în virtutea greutății lor, atomii ar cădea în linii paralele, cu o viteză egală, lumea și tot ce conține ea nu s-ar fi putut forma. Or, lumea există, prin urmare, trebuie să existe și o altă formă de mișcare a atomilor, aceea deviere spontană a lor, datorită căreia atomii se ciocnesc, se împletesc și formează lumile. Existența lumii și a lucrurilor care o compun este însuși semnul (σημεῖον) care certifică devierea (παφύγκλισις) atomilor, neevidentă în sine (ᾄσηλος). Devierea face posibilă ciocnirile dintre atomi, în urma cărora se realizează împletituri ale lor, din care se nasc lucrurile. În virtutea devierii spontane a atomilor de la linia căderii lor paralele capătă, în opinia lui Epicur, o motivație și libertatea umană, pe care el o abstrage prin această explicație determinismului universal preconizat de stoici.

55. Democrit (gr. Demokritos) din Abdera (Tracia, cca 460-370 a.Chr.), filosof materialist grec, considerat, alături de Leucip, întemeietorul filosofiei atomiste. Era supranumit „filosoful care râde”, în opoziție cu Heraclit, „filosoful care plânge”. Deși Cicero îl numește aici pe Democrit „inventatorul atomilor”, adevăratul creator al teoriei corpusculare sau atomiste a fost Leucip, profesorul său. Democrit poate fi considerat părinte al atomilor doar pentru că el a numit astfel acele particule minime intrate în componența universului, identificate și de Leucip și numite de acesta elemente (στοιχεῖα), manifestări ale plinului (τὸ πλήρες) sau existențului (τὸ ὄν), în opoziție cu vidul (τὸ κενόν) sau cu non-existentul (τὸ μὴ ὄν), care se întinde între corpusculele existențiale pentru a le împiedica să intre în contact și să formeze un întreg distinct. Modificând în unele privințe teoria magistrului său, Democrit schimbă și terminologia, numind corpusculele prime ἄτομοι (indivizibile), termen care accentuează imposibilitatea diviziunii la infinit a lumii sensibile, dincolo de aceste particule ultime; el le numește și *solide* (τὰ ναστά), ca părți ale solidului (τὸ ναστὸν sau

τὸ στερεόν), analog plinului. Ambii filosofi recunoșteau alături de existent și non-existent un al treilea principiu universal, mișcarea (κίνησις), atribuind-o atomilor, sub diferite forme: Leucip o concepea circulară sau în vârtej, Democrit, sub formă de vibrație (πάλμος), de șoc sau impuls (πλαγή) sau de vârtej (δίῃνη). Democrit recunoștea drept proprietăți ale atomilor forma și mărimea, la care, ulterior, Epicur va adăuga greutatea, pentru a putea postula, spre deosebire de predecesorii săi, în afara mișcării rectilinii a atomilor, și una ușor deviată.

La Democrit, mișcarea se datorează unei necesități-cauză (χρεῖα), căci el respinge ideea de hazard, înlocuind-o cu cea de cauzalitate, în virtutea căreia lucrurile și evenimentele se înlanțuie, în baza unui determinism absolut. Tot lui i se datorează conceperea cunoașterii sub două aspecte: o cunoaștere pură și legitimă, cunoașterea intelectuală, distinctă de cea impură și obscură, cunoașterea senzorială. El apreciază cunoștințele căpătate prin simțuri ca fiind doar aparente și mai puțin exacte decât cele căpătate prin intelect, cunoștințele inteligibile. Aulus Gellius (*op.cit.*, X, 17) informează că Democrit s-a lipsit de bunăvoie de lumina ochilor, socotind că reflecțiile sale asupra înlanțuirii fenomenologice vor fi mai pertinente și mai exacte dacă le va elibera de orice atracție a vederii.

A fost o personalitate enciclopedică, ale cărei cunoștințe sunt conținute în cele peste 50 de lucrări din diferite domenii, care vădesc un interes viu pentru cauzalitatea fenomenelor. Se spune că deviza sa era următoarea: „Prefer să descopăr o singură explicație cauzală, decât să devin regele Persiei”. Și Cicero îl aprecia pe Democrit pentru vasta-i erudiție și-l considera pe Epicur un simplu imitator al acestuia: „Toate afirmațiile sale corecte îi aparțin în realitate lui Democrit: atomii, vidul, imaginile obiectelor care vin către noi și ne formează nu doar vederea, ci și gândirea, chiar ideea de infinit, numit de el ἀπειρία, îi aparțin numai lui Democrit, ca și teoria despre nenumăratele lumi care apar și dispar în fiecare zi. Deși laudat de toată lumea, să

fie criticat chiar de cel ce-i reproduce ideile!” (*De finibus*, I, 6). E de presupus că animozitatea lui Cicero față de Epicur a fost influențată și de nedreapta poreclă dată de acesta lui Democrit, *Lerocrit* (Palavragiul).

56. Carneades (gr. Karneades) din Cirene (cca 214-129 a.Chr.), filosof grec, inițial de orientare stoică, apoi adversar al stoicismului și fondator al Noii Academii. A fost cel mai redutabil adversar al stoicului Chrysip, dar a recunoscut că fără acesta nici existența sa n-ar fi avut sens (Diogenes Laertios, *op.cit.*, IV, 62). Doctrina neoacademicului Carneades contesta deopotrivă ideea determinismului absolut susținută de Chrysip, cât și pe cea a indeterminismului universal preconizat de Epicur. Admițând, în consens cu Epicur, independența mișcărilor spontane ale sufletului, el se erijează în apărător al acestuia în fața lui Chrysip, care era în principiu dușmanul lor comun.

Pentru a concilia punctele lor de vedere, cel referitor la principiul cauzalității, considerat de Carneades la fel de evident ca și cel al indeterminismului actelor psihice, Carneades operează distincția necesară între o cauzalitate internă și una externă. În acest fragment, Cicero ni-l prezintă pe Carneades ca apărător al teoriei epicureice (contestată de Chrysip), din care excludea însă conceptul de deviere nefondat pe o explicație cauzală, fapt care îl îndreptățea pe Chrysip să-i atace pe epicurei. Aflat aici într-o postură magisterială, Carneades îi „învață” (*docet*) pe epicurei (care nu acceptă existența unor cauze exterioare ale actelor voluntare psihice) să admită totuși acțiunea unor cauze interioare și intrinsece constituției psihice (cum ar fi liberul arbitru), așa cum și mișcarea atomilor este suficient de motivată prin proprietatea lor internă (greutatea), devenind astfel inutilă ideea devierii. În acest fel, teoria atomistă a epicureilor nu ar mai face obiectul atacurilor lui Chrysip, care recunoștea acțiunea și importanța cauzelor interne.

57. De fapt, acest enunț e din categoria celor posibile, dar epicureii nu acceptă ideea de posibil, în virtutea raționamentului

că evidența sensibilă pe care se bazează cunoașterea este sau adevărată sau falsă, posibilul nefiind perceput de ei sub nici una dintre aceste ipostaze.

58. Argumentul leneș (gr. ὀργὸς λόγος ; lat. *ignava ratio*) este considerat de exegeții moderni (Gercke, Lörcher) un sofism megaric, preluat de stoici, care i-au dat și numele. El este formulat în baza determinismului absolut, susținut de megarici și stoici, și se numește astfel pentru că exclude orice inițiativă umană, considerând-o inutilă, de vreme ce totul este fatalmente predeterminat. Stoicul Chrysip, partizan al libertății actelor umane, îl combate folosindu-se de deosebirea stabilită de el între fapte simple, izolate și fapte solidare, numite de el *confatale*. Argumentația sa nu are nici o relevanță în planul realului, după părerea neoacademicului Carneades, constând, ca și argumentul leneș criticat, doar în sinuozități verbale (*captiones*). În realitate, Chrysip, aflat, am spune, între Scylla și Charybda (destin și libertate), reușește să scape de pericol, folosind împotriva „Leneșului” argumente plauzibile, pe care le va relua și Seneca (*Quaestiones naturales*, II, 37-38): „Astfel, vindecarea, chiar dacă decisă de destin, se datorează totuși medicului, pentru că el este intermediarul acestei binefaceri”. Prin urmare, cum demonstra și Chrysip, Seneca admitea în faptele fatalmente predestinate existența unor elemente intermediare (în acest caz, inițiativa de a apela la medic), și ele deopotrivă de fatale sau *confatale*, cum le numește Chrysip. Argumentația de aici este de fapt o reluare a distincției între cauzele principale și cele accidentale, stabilită de Chrysip.
59. În textul latin, *Sic enim interrogant*, folosirea verbului *interrogare*, în echivalență semantică cu grecescul ἐρωτᾶν, amintește de maniera argumentației dialectice, sub formă de întrebări și răspunsuri, pe care se întemeia maieutica socratică, definită de filosoful însuși ca „moșirea” înțelegerii pe parcursul unei interlocuții de tip paideic.

60. Laios, fiul lui Labdacos și urmașul acestuia la conducerea Thebei, căsătorit cu Iocasta, aștepta un urmaș despre care un oracol îl avertizase că-l va ucide. Pentru a zădărnici prevestirea, Laios a hotărât ca nou-născutul, Oedip, să fie lăsat pradă fiarelor sălbatice pe muntele Cithaeron. Găsit de păstori, copilul a fost dus la curtea regelui Polybos, care l-a crescut ca pe propriul său fiu. Ajuns la vârsta bărbăției, Oedip pleacă să consulte oracolul delfic cu privire la destinul său și, tulburat de cele aflate (că își va ucide propriul tată), s-a decis să părăsească cetatea lui Polybos, pe care-l credea tatăl său. La întoarcerea din Delfi, într-o strâmtoare, el se ciocnește cu Laios și, în disputa privind dreptul de a trece primul, îl ucide, împlinind funesta prezicere. Gestul său va antrena un lung șir de pedepse asupra urmașilor săi, numite în tragedia greacă „blestemul Labdacizilor”.
61. Cicero apreciază argumentația lui Carneades atât pentru claritatea formulării, cât și pentru rigoarea ei logică, calități considerate de el definitorii în filosofie și întrunite exemplar doar de doctrina Noii Academii, fapt pentru care îi atribuia acesteia o incontestabilă superioritate dialectică. Cicero recunoștea totuși și stoicilor o anume abilitate dialectică și retorică în tratatul *Brutus* (cap. XXXI), formulând însă unele rezerve: „Aproape toți stoicii sunt foarte pricepuți în discuție și o fac cu artă și, într-un fel, ei sunt niște arhitecți ai cuvântului; dar dacă i-ai lua de la disertațiile filosofice și i-ai trece la tribuna oratorică, nu mai sunt în stare de nimic”.
62. M. Claudius Marcellus, om politic roman, de trei ori ales consul, nepotul celebrului Marcellus (de cinci ori consul, învingătorul lui Hannibal la Syracuza în anul 212 a.Chr.), a pierit într-un naufragiu, foarte aproape de coastele Africii, spre care se îndrepta în anul 148 a.Chr., ca trimis al senatului roman, la Massinissa, regele Numidiei, înainte de cel de-al treilea război punic (cf. T. Livius, *Periochae*, 50).
63. Și aici, ca și în *De divinatione*, Cicero contestă divinația intuitivă (sau extatică), invocând argumentele neoacademicului

Carneades, care combătea profețiile apolinice, recunoscute de stoici, servindu-se chiar de ideile stoice asupra destinului, definit ca înlănțuire eternă de cauze. După ce a legitimat și în acest context liberul arbitru al omului, concluziile lui Carneades par a fi următoarele: zeul este infinit în timp și existența sa, nefiind succesivă, ci simultană, nu se poate spune că el prevede, ci doar că vede și, dacă vede actele noastre, este pentru că noi le comitem, dar noi nu le comitem pentru că el le vede, căci faptul de a vedea îi conferă calitatea de martor, nu de principiu al acțiunilor noastre, de unde rezultă că prezența și omnisciența divinității nu au vreo influență asupra libertății umane.

64. Din nou Cicero insistă asupra deosebirii dintre dialectica stoică și cea neoacademică, constând în acest caz în optica diferită a celor două școli asupra destinului.

65. Conform definiției cauzei, reproducă aici de Cicero după stoici și ilustrată prin exemplele în discuție, stoicii admiteau existența a două tipuri de cauze: 1. o cauză eficientă sau *cauză agent*, cea care produce efectiv un fenomen; 2. o cauză care, fără a produce propriu-zis efectul, îl condiționează, numită de aceea *cauză condițională*. Cele două cauze se diferențiază și prin calitatea uneia de a fi o cauză externă (cea eficientă) și a celeilalte de a-și avea originea în interiorul materiei și de a determina producerea unui anumit efect. Spre exemplu, focul este o cauză eficientă și are ca efect incendiul, în măsura în care materia asupra căreia acționează are proprietatea internă de a se inflama; dacă acționează însă asupra unei bucăți de ceară, nu o incendiază, ci o topește, în virtutea proprietății ei de a se lichefia la căldură. Prin urmare, aceeași cauză eficientă poate produce două sau mai multe efecte, în funcție de cauzele condiționale favorizante. Distincția dintre cele două tipuri de cauze este în principiu cea stabilită de stoici între *cauza fără de care nu se întâmplă ceva* (αἰτία οὐ οὐχὶ ἄνευ) și *cauza datorită căreia se întâmplă ceva* (αἰτία

δι' ὅ). Criteriul antecedenței, amintit și aici de Cicero, este aplicabil ambelor tipuri de cauze, dar este relevant numai prin asocierea lui cu criteriul eficienței.

66. Exemplele mitologice folosite ilustrează tocmai faptul că antecedența unei cauze are ca determinare esențială proximitatea ei față de efectul produs; chiar dacă s-ar admite că destinul e o înlănțuire eternă de cauze, nu orice cauză antecedență este considerată fatală, ci numai cea proximă și eficientă. Prin urmare, Hecuba, soția regelui Priam al Troiei, mama lui Alexandru (Paris), este o verigă în lanțul causal al destinului Troiei, dar nu este agentul principal al distrugerii ei, după cum nu este astfel nici Tyndareus, regele Spartei, din a cărui unire cu Leda s-a născut Clytemnestra, soția lui Agamemnon, regele Mycenei, ucis de ea (în complicitate cu Egist) la întoarcerea acestuia din Troia.

67. Quintus Ennius (239-169 a.Chr.), poet roman de origine oscă, membru al Cercului Scipionilor, bun cunoscător al limbii și literaturii grecești, a căror penetrație și influență la Roma a fost intermediată de patronii spirituali ai acestei grupări culturale din vestita familie Scipio. Ennius este autorul unei epopei a istoriei romane, intitulată *Annales*, elaborată după matricea epică homerică, precum și al unor tragedii, în majoritate cu subiecte grecești, între care și *Medeea*, din care Cicero reproduce aici câteva versuri (tânguirea doicii Medeei). Personajul lui Ennius, cunoscând legea înlănțuirii cauzale, dar neasociind antecedența unor fapte cu proximitatea lor față de efect, ajunge să-i atribuie retoric pădurii de pe muntele Pelion vina de a fi zămislit trunchiurile ce au servit la construirea corăbiei Argo; cu aceasta, argonauții, conduși de Iason, au plecat în Colchida (Crimeea), în căutarea lânii de aur, prilej cu care Iason a cunoscut-o pe Medeea, fiica regelui băștinaș. În acest fel, mergându-se prea departe în timp cu relaționarea causală, se ajunge ca, în mod paradoxal, pătimirilor ulterioare ale Medeei să li se atribuie drept cauză antecedență însuși muntele Pelion.

Cicero previne asupra faptului că regresiunea la nesfârșit a cauzelor poate fi o capcană pentru orice etiologie insuficient de reflexivă, cum era în concepția lui și explicația etiologică stoică.

68. Pelion, munte în Thesalia, regiune din nordul Greciei.

69. Este reluată discuția de mai sus privind identificarea unei cauze necesare și deci predestinate, reperul fundamental fiind proximitatea ei față de efect și producerea acestuia în prezența cauzei imediat antecedente lui. Prin urmare, după Chrysip, cauza necesară sau fatală, rostuită de destin, este doar aceea „datorită sau în prezența căreia se întâmplă ceva” (gr. αἰτία δι’ ὅ; lat. *causa cum quo*) acea cauză apropiată (gr. αἰτία προσκαταρκτική; lat. *causa proxima*), exterioară nouă, care nu ne determină însă și inițiativele personale.

70. Filoctet (gr. Philoctetes), un vestit arcaș, tovarăș al lui Herakles, moștenise arcul și săgețile eroului muiate în sângele otrăvit al hidrei din Lerna. Plecat împreună cu alte căpetenii în expediția împotriva Troiei, nu va apuca să ajungă acolo, căci, pe drum, fiind mușcat de un șarpe, pentru că rana exala un miros pestilențial, a fost abandonat, la îndemnul lui Odysseus, pe insula Lemnos. În cei zece ani cât a durat asediul Troiei, Filoctet a trăit în sălbăticia insulei, până când, avertizați de un oracol că Troia nu va fi cucerită decât în prezența armelor lui Herakles, grecii l-au trimis pe Odysseus să-l aducă la Troia, unde va fi vindecat și va lua parte la luptă, printre victimele săgeților sale numărându-se și Paris. După încheierea războiului troian, Filoctet se va stabili în Italia și va întemeia câteva cetăți. Implicând soarta lui Filoctet în discuția asupra cauzalității, Cicero opinează că singura cauză care ar fi putut avea ca efect abandonarea sa pe insula Lemnos, cauză cu adevărat eficientă, ca fiind cea mai apropiată, a fost infectarea rănii produse de mușcătura unui șarpe.

71. Heraclit (gr. Herakleitos) din Efes (cca 544-483 a.Chr.), filosof grec, neafiliat vreunei școli, personalitate enigmatică și solitară, poreclit *Obscurul* (*Skoteinós*), atât datorită obscurității stilului său, cât și aurei de mister cu care-și învăluia doctrina, în intenția de a o ține departe de cunoașterea mulțimii. În lucrările sale, Heraclit afirmă caracterul universal și natural al mișcării, neîncetata curgere a materiei (sintetizată în cunoscuta expresie πάντα ῥεῖ – totul curge), opoziția contrariilor ca sursă a evoluției, precum și realitatea unei forțe care ordonează și domină universul, numită de el „rațiune” (λόγος), Heraclit numește destin sau necesitate (εἰμαρμένη) universalitatea devenirii (cf. Diogenes Laertios, IX, 7), concepută ca o relație absolută și necesară care domină corpul eteric (αἰθέριον σῶμα). Cauza devenirii este văzută de Heraclit în lupta contrariilor, finalizată printr-o armonie superioară, pentru că însăși logica contrariilor este dominată de un principiu general, mai puțin capricios decât *fatum*-ul mitologic, dar la fel de implacabil. În opinia sa, însăși unitatea *Unului* este explicabilă prin tensiunea contradictorie a *Multiplului*. Doctrina lui Heraclit, teoreticianul mișcării absolute, opusă nemișcării absolute postulate de Parmenide, va fi dezvoltată de Platon, care recunoaște drept categorii ale universului: *existentul* (τὸ ὄν) manifestat prin *identic* (ταυτόν) și *distinct* (τὸ ἕτερον) și *schimbarea* (ἡ κίνησις), petrecându-se în coordonatele *permanenței* (ἡ στάσις).

Pesimismul atribuit lui Heraclit, supranumit și „filosoful care plânge”, apare în cugetări de felul următor: „Oamenii nu înțeleg adevărul, chiar când l-au auzit, ei sunt ca surzii, prezenți fiind, sunt absenți. Cel mai înțelept om în fața zeului este o maimuță. Cea mai frumoasă orânduire a lumii este ca o grămadă de gunoi, vărsată la întâmplare” (fragm. 34, 83, 124, Diels).

72. Empedocle (gr. Empedokles) din Agrigent (Sicilia), filosof, poet și medic grec din secolul al V-lea a.Chr., discipol al lui

Pythagora după unii, al lui Anaxagoras după alții, spirit enciclopedic, ale cărui cunoștințe în domeniul științelor naturii i-au atras renumele de „făcător de minuni” (θαυμάτουργος). De altfel, curiozitatea sa vie și neostenită pentru fenomenele naturii l-a făcut să-și găsească sfârșitul în craterul vulcanului Etna din Sicilia. Din cele câteva fragmente păstrate din poemul său *Despre natură* (Περὶ φύσεως) se poate aprecia încercarea acestui filosof de a concilia toate sistemele filosofice într-o doctrină eclectică; în afara celor două principii contrare care acționează în univers, *concordia* (φιλία) și *discordia* (νεῖκος) elementelor, Empedocle recunoștea și intervenția hazardului (τύχη), ceea ce-l motivează oarecum pe Cicero să-l includă aici între partizanii determinismului universal, deși hazardul și necesitatea sunt principii diferite.

73. Aristotel (Aristoteles) din Stagira (384-322 a.Chr.), cel mai celebru discipol al lui Platon și fondatorul unui gimnaziu situat în grădinile templului lui Apollo Licianul (Apollon Lykeios), numit de aceea *Liceu* (*Lykeion*). Liceul aristotelic era numit și *Peripatos*, după obiceiul discipolilor săi de a se plimba (περιπατεῖν) în timpul discuțiilor. Aristotel a reformulat în multe privințe teoria magistrului său și este considerat întemeietorul *logicii*, știință bazată pe principiul priorității absolute a identificării cauzelor oricărui fenomen cercetat. Dacă raționamentul platonician era precumpănitor inductiv, cel aristotelic este mai ales deductiv, instituind silogismul ca instrument al logicii. Aristotel recunoaște existența în univers a unei cauze prime a mișcării (gr. τὸ πρῶτον κινεῖν, lat. *primum movens*), similară rațiunii cosmice (λόγος) identificate de Platon (*Timaios*, 29 d-30 c); în contrast cu mobilitatea principiului demiurgic platonice, acel *prim mișcător* al lui Aristotel este considerat imobil (*Fizica*, VIII, 5 – τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον). Se pare că, alăturându-l pe Aristotel celorlalți adepți ai ideii de necesitate, Cicero comite o eroare, deoarece Aristotel nu

admitea necesitatea decât la modul ipotetic, idee care va fi apoi valorificată în doctrina lui Chrysip.

74. Arbitru onorific (lat. *arbiter honorarius*) este aici o expresie împrumutată de Cicero din limbajul juridic, unde *arbiter* denumea acel reprezentant neoficial desemnat de părțile aflate în litigiu, deosebit de *iudex* (judecătorul), desemnat oficial de pretor. Cicero stabilește distincția între arbitraj (*arbitrarium*) și proces (*iudicium*), atribuind primului calitatea de a fi „onorific” (*honorarium*), celuilalt de a fi „oficial” sau „legal” (*legitimum* – *Pro Roscio*, V, 15: *omnia iudicia legitima, omnia arbitria honoraria*). Ca și în zilele noastre, în cazul unui litigiu, înainte de a se recurge la soluționarea lui în instanță, și la romani se încerca o împăcare între părțile aflate în conflict.
75. Din această mențiune deducem că problematica asentimentelor a făcut subiectul primei părți a acestui tratat, în bună măsură pierdută, abordată acolo la modul general și reluată aici drept criteriu al liberului arbitru, susținut de Chrysip. *Asentimentul* sau *adeziunea* (gr. συγκατάθεσις, lat. *assensus, assensio, approbatio*) este considerat în filosofia stoică drept reper esențial în stabilirea distincției dintre reprezentările *comprehensive* și *noncomprehensive*: „Dintre reprezentări, unele vin de la obiectele reale și sunt însoțite de cedare și adeziune din partea noastră, altele par numai a proveni de la obiectele reale sau, chiar provenind de la ele, nu se conformează realității lor” (Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 51, 46).
- Procesul cunoașterii (νοήσις), susțin stoicii, debutează cu o impresie senzorială, care generează o imagine sensibilă, reprezentarea (φαντασία), transmisă apoi intelectului, unde primind asentimentul sau adeziunea, devine *comprehensivă*; *comprehensiunea* (κατάληψις) este în epistemologia stoică însuși criteriul adevărului unei reprezentări (Cicero, *Academica priora*, 12, *Academica posteriora*, I, 11, 41-42),

căci prin ea orice imagine sensibilă devine inteligibilă, deci susceptibilă de adevăr sau fals. Stoicii subliniază caracterul volitiv al asentimentului și calitatea lui de a fi un criteriu esențial în delimitarea adevărului de fals, explicată astfel: „dând asentimentul unei reprezentări comprehensive, emitem o judecată adevărată, în timp ce, dându-l uneia necomprehensive, riscăm eroarea” (Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 51, 46).

În plan etic, asentimentul este, conform moralei stoice, un criteriu al libertății de opțiune pentru cea mai convenabilă conduită existențială și devine un mijloc pentru dobândirea stării de netulburare (ἀπάθεια). La animale, după senzație (αἴσθησις) și reprezentare (φαντασία) urmează imediat impulsul spre acțiune (ὁρμή). La om, în concepția stoicilor, între reprezentare și impuls trebuie să se producă asentimentul, prin urmare, senzația și reprezentarea nu declanșează la om direct acțiunea, ci doar prin intermediul asentimentului actul se produce sau nu. De aici rezultă importanța asentimentului pentru conduita umană, căci, în concepția stoică, înțeleptul nu-și dă asentimentul decât reprezentărilor comprehensive.

În latină, asentimentul spiritului la realitatea percepțiilor, acordul lui cu datele simțurilor noastre este desemnat prin cuvintele *assensus* și *assensio*, deosebirea dintre cele două derivate ale verbului *assentire* (a fi de acord) fiind aceea că unul (*assensus*) definește adeziunea ca rezultat, celălalt (*assensio*), ca acțiune.

76. Impulsul voluntar spre o acțiune este definit de stoici drept „cea dintâi mișcare a sufletului înspre ceva” (Arnim, *Sententiae veterum philosophorum*, II, 458). Acest concept întâlnit și la alți filosofi (Aristotel) este desemnat fie prin ὁρμή, fie prin ὁρεξις, cuvinte cu origine distinctă, dar cu un semantism apropiat: primul este derivat de la verbul ὁρμᾶν (a se avânta) și ar denumi *impulsul* ca act, al doilea, derivat de la verbul ὁρέγειν (a tinde), denumește *impulsionarea* ca

acțiune. În latină, distincția între *appetitus* și *appetitus* este aceea dintre numele actului și cel al acțiunii, ambele fiind derivate ale verbului *appetire* (a dori); prin urmare, *appetitus* desemnează impulsul ca finalizare a intenției de mișcare spre un obiect (*appetitus*). Cicero stabilește dependența impulsului de asentiment în felul următor: „Căci altfel (fără asentiment) nu se poate declanșa impulsul, ceea *appetitus* (prin care vrem să traducem grecescul ὁρμή), prin care suntem determinați să acționăm și năzuim la (*appetimus*) ceea ce ne-am reprezentat” (*Academica posteriora*, II, 8).

77. A. Gellius (*op.cit.*, VII, 2-6) discută pe larg ideile lui Chrysip, numit de el „corifeu al stoicilor” (*princeps stoicorum*), privitoare la concilierea posibilă între destin și libertatea umană. Gellius reproduce în primul rând două definiții date de Chrysip destinului: 1. „Destinul este un șir neîntrerupt și nestrămutat al lucrurilor, un lanț ce se desfășoară singur și se împletește într-o ordine eternă de consecințe, care se îmbină și se leagă unele de altele”; 2. „Destinul este înlanțuirea naturală a lucrurilor, care derivă unele din altele și se succedă într-o ordine invariabilă în timp”. Autorul latin menționează apoi, fără a da nume, riposta unor filosofi la determinismul absolut preconizat de Chrysip: „de vreme ce sunt determinate de necesitatea și ordinea implacabilă a destinului, greșelile și delictele umane nu trebuie condamnate”. La această obiecție, Chrysip răspunde subtil și argumentat, și Gellius îi reproduce ideile: „Deși toate sunt dintru început create într-o strânsă și necesară înlanțuire a destinului, totuși caracterul și însușirile noastre sunt în puterea destinului în mod diferit, în funcție de calitățile și firea fiecăruia. Cu cât instinctele și afectele noastre sunt create de la început sănătoase și utile, cu atât mai mică este influența exterioară exercitată asupra lor și invers, dacă ele sunt de la început primitive și grosolane, chiar dacă n-ar fi condiționate de destin, se rostogolesc prin impuls propriu în rătăcire și greșeli”.

Pentru a-și ilustra mai concret ideea, Chrysip, spune Gellius, se folosește de „un exemplu foarte bine ales”: „După cum, dacă arunci o piatră cilindrică pe un teren neted și înclinat în pantă foarte mare, ai fost la început cauza rostogolirii ei, dar apoi ea se rostogolește nu fiindcă o împingi tu, ci datorită formei ei și felului terenului care-i imprimă mișcarea, tot așa ordinea, influența și necesitatea destinului constituie cauza mișcării inițiale, dar voința și firea proprie a fiecăruia dirijează impulsurile, hotărârea și activitățile spiritului nostru” (cf. și Arnim, *S.V.F.*, 1000). În tratatul *De fato*, Cicero detaliază argumentația lui Chrysip, incluzând și exemplul menționat ulterior de Gellius (doar că piatra cilindrică este aici un cilindru propriu-zis, căruia i se asociază conul) pentru a ilustra prin două ipostaze ale mișcării, rostogolirea și învârtirea, ideea că impulsul dat mișcării acestor forme geometrice este numai cauza ajutoare, care declanșează mișcarea, fără a determina felul concret în care ea se produce, căci forma fiecărui obiect determină în mod hotărâtor mișcarea lui specifică, fiind cauza ei principală.

Aceste exemple sunt folosite de Chrysip pentru a întări distincția stabilită de el între *cauzele principale depline* (gr. αἰτίαι προηγούμεναι καὶ αὐτοτελεῖς, lat. *causae principales et perfectae*) și *cauzele ajutoare și proxime* (gr. αἰτίαι προκαταρκτικαί, lat. *causae adiuuantes sive auxiliares et proximae*), distincție pe care se bazează încercarea filosofului stoic de a acomoda ideea de destin cu liberul arbitru al omului: în comportamentul uman, destinul acționează ca o cauză ajutoare (sau condițională), cea principală fiind tendința sau impulsul propriu, care îl determină pe fiecare să acționeze într-un fel, având libertatea de a intra în conflict cu cauza auxiliară.

78. Reprezentarea (gr. φαντασία, lat. *visum*) este definită de stoici astfel: „Reprezentarea este o imprimare asupra sufletului: numele este foarte potrivit împrumutat de la

imprimarea făcută de pecetea unui inel în ceară” (Diogenes Laertios, VII, 45); „Reprezentarea este înțeleasă ca fiind cea a unui obiect real, care concordă cu acest obiect și a fost întipărită, imprimată și presată în felul unei peceti pe suflet, cum nu s-ar fi putut întâmpla dacă ar fi venit de la un obiect nereal” (VII, 50).

79. Și în alte tratate, Cicero apreciază că între stoici și peripateticieni există o coincidență ideatică, iar discrepanța dintre ei este doar verbală: „Stoicii par să coincidă în idei cu peripateticienii, dar să se diferențieze în cuvinte” (*Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare – De natura deorum*, I, 7, 16). În acest sens, referitor la Zenon, fondatorul stoicismului, Cicero face aprecierea malițioasă „că el nu a inventat atât idei, cât cuvinte” (*non tam rerum inventor fuit quam verborum – De finibus*, III, 2, 5).
80. Ironia lui Cicero vizează ideea de hazard implicată în teoria devierii, pentru că „această minusculă înclinare” este atribuită doar câtorva atomi; comparația cu extragerea sorților din urnă are în vedere tragerea la sorți a provinciilor de către viitorii guvernatori, similară criteriului aleatoriu al devierii atomilor. Aceeași comparație apare și în *De finibus* (I, 6, 20): „A stabili care atomi să se miște în linie dreaptă și care oblic va fi ca și cum ai atribui atomilor (prin tragere la sorți) provincii”.
81. Suntem de părere că Cicero ironizează și aici ideea existenței *minimumului* (ἐλάχιστον) contestată de filosofii naturii, dar admisă de Epicur; întrebarea lui Cicero sugerează că, în viziunea lui Epicur, ar fi posibil ca „mai marele” să fie format din mai multe minimum-uri. Nu împărtășim opinia traducătorului Yon că Cicero s-ar referi, folosind sintagma *intervallum minimum*, la cantitatea atomilor care deviază; este evident că el se referă la acel infim spațiu care se creează între traiectoria rectilinie a unor atomi și cea imperceptibil deviată a altora.

82. Cicero nu se referă la opinia celorlalți filosofi, ci la opinia curentă a oamenilor dotați cu rațiune, numită obișnuit *bunul-simț comun*.
83. Scepticismul lui Cicero relativ la existența atomilor este influențat de cel al neoacademicilor și deducem din această îndoială finală că discuția despre atomi s-a purtat la modul ipotetic, așa cum, de altfel, a fost susținută de Cicero întreaga dispută despre destin. Prezintă, după obiceiul neoacademic, punctele de vedere favorabile și contrare ideii de destin, chiar dacă pe alocuri „dialecticianul” Cicero emite aprecieri sau îndoieli personale, el lasă auditorului Hirtius și, implicit, lectorului întreaga libertate de opțiune pentru „opinia care i se va părea cea mai probabilă”.

ADDENDA

1. O definiție similară a destinului reprodusă după stoicul Chrysip apare și în tratatul ciceronian *De divinatione*: „Numesc destin (*fatum*) ceea ce grecii numeau εἰμαρμένη, adică ordonarea și inserierea unor cauze, fiindcă dintr-o înlanțuire de cauze se nasc evenimentele. Acesta este un adevăr etern, decurgând din veșnicie” (I, 55). Mai departe, Quintus, investit de Cicero în acest dialog cu calitatea de apărător al teoriei stoice, precizează că „destinul nu trebuie conceput în sens superstițios, ci în sens filosofic, drept cauză eternă a tuturor lucrurilor, datorită căreia se întâmplă cele prezente, trecute și viitoare”. Aceste considerații îi servesc lui Quintus drept suport pentru justificarea divinației deductive, bazată pe observarea constanței relaționări dintre cauză și efect: „Aceasta face ca prin observare să se poată deduce ce efect decurge dintr-o anumită cauză, chiar dacă mai sunt și excepții”.
2. *Odyseea*, XVIII, v. 136-137 – traducerea lui Cicero, menționată de Augustin, este mult mai liberă decât originalul homeric, care sună astfel:

*Căci astfel de cuget li-i dat pământenilor oameni
Precum ziua pe care-o aduce al lor și al zeilor tată.*

(trad. G. Murnu)

În textul grec, ziua (ἡμαρ) simbolizează fărâma de viață atribuită muritorilor zilnic prin mărinimia ceresului stăpân (gr. πατήρ, lat. *pater*), la fel de efemeră ca și cugetul sau vrerea lor și la fel de condiționată de vrerea divină. Cicero echivalează metaforic pe ἡμαρ prin *lumen*, cuvânt care desemnează atât lumina zilei, cât și viața, ființarea ca lumină, în antiteză cu întunericul neființei. Merită remarcată în traducerea lui Cicero și folosirea adjectivului compus *auctiferas* (< *auctifer*, *a*, *um* – purtător de rod, bogat), prin imitarea manierei compunerii lexicale, specifică eposului grec, preluată creator și de cel latin.

3. Augustin, cu scepticismul specific dogmatismului creștin față de religia și filosofia păgână, nu e de acord cu concepția stoicilor, care identificau destinul cu Zeus (lat. *Juppiter*), rațiunea seminală (λόγος σπερματικός) din univers, cel care generează și orânduiește totul prin judecată (νοῦς) și providență (πρόνοια – cf. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 149). Și stoicul roman Seneca îl numea pe Juppiter „principiul rațional și vital al lumii” (*Jovem animum ac spiritum mundi* – *Quaestiones naturales*, II, 35), concepție atribuită în primul rând lui Zenon din Kityon, fondatorul doctrinei stoice.
4. Hipocrate (gr. Hippokrates) din Cos (cca 460-370 a.Chr.), descendent al unei vechi familii de medici din insula Cos, devenit după moarte o figură legendară și considerat drept cel mai vestit medic al Antichității. Lucrările sale (peste 58), reunite în cunoscutul *Corpus Hippocraticum* alături de cele ale altor reprezentanți ai școlii din Cos, au pus bazele medicinei științifice, prin trecerea de la o explicație magico-religioasă la una rațională privind starea de sănătate și boală a organismului uman. Metodologia

hipocratică este centrată pe observația minuțioasă și continuă a semnelor clinice prevestitoare ale bolii, apoi a manifestărilor acesteia, și pe stabilirea diagnosticului prin corelarea simptomelor cu cauzele lor primare. Hipocrate concepea organismul ca pe un tot unitar, afectat în întregime de boala unui organ și reacționând diferit la fenomenele mediului ambiant. În baza acestei idei, el recomandă și o anumită terapie, axată pe o dietă naturistă; principiul terapeutic hipocratic bazat pe similitudinea dintre boală și leac (cunoscut în varianta latină *similia similibus curantur*) stă și azi la baza medicinei homeopatice. Comentariile cărților hipocratice făcute de Galen din Pergam, o altă celebritate a medicinei antice, sunt o sinteză a principiilor și practicilor medicului din Cos și, prin intermediul numeroaselor traduceri, ele au influențat gândirea medicală până în epoca modernă.

5. Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus (185-129 a.Chr.) vestit om politic și general roman; cele trei supranume (*cognomina*) adăugate formei oficiale trinomiale (Publius Cornelius Scipio) au următoarea motivație: cognomenul Aemilianus este derivat de la numele gentilic Aemilius purtat de el ca fiu al lui L. Aemilius Paullus, până a fi adoptat de Publius Cornelius Scipio; cognomenul Africanus se datorează înfrângerii Cartaginei, străveche rivală a Romei, pe care în 146 a.Chr. o supune definitiv, o distruge din temelii, după care ținutul cartaginez din Nordul Africii devine provincie romană, cu titlul de Africa; în sfârșit, cel de-al treilea cognomen, Numantinus, i se trage de la cucerirea orașului Numantia din Spania, în 133 a.Chr., la sfârșitul așa-numitului război numantin. Această cunoscută personalitate politică a lumii antice a fost și un admirator pasionat al culturii grecești, încurajând cunoașterea ei la Roma prin intermediul Cercului Scipionic, inițiat de el.

6. Aluzie la morala stoică, care postulează drept bine suprem virtutea (gr. ἀρετή, lat. *virtus*), fundament al ierarhiei axiologice stabilite de stoici. Pentru ei, esența virtuții constă în „a trăi în armonie cu natura” (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν – cf. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VII, 86-87), expresie în care cuvântul natură (gr. φύσις, lat. *natura*) trebuie acceptat deopotrivă în sens macrocosmic și în sens microcosmic sau individual. Și în concepția stoicilor romani, înțeleptul este un „iubitor de virtute (*studiosus virtutis*), iar viețuirea în conformitate cu natura (*secundum naturam vivere*) este recomandată ca unică modalitate de dobândire a virtuții. Imputarea lui Cicero din fragmentul reprodus de Nonius, din tratatul ciceronian *De finibus bonorum ac malorum* (IV, 14, 37), presupusă de unii editori (Yon, Giomini) a fi fost reluată și în *De fato*, vizează absolutizarea virtuții ca bine suprem și nesocotirea altor necesități primordiale ale naturii umane. Pe această temă Cicero dezvoltă un adevărat rechizitoriu la adresa stoicilor în *De finibus*, din care cităm câteva fragmente: „Voi însă, Cato [adept și apărător al doctrinei stoice în acest dialog – n.n.], de vreme ce recunoaștem cu toții că virtutea deține partea cea mai importantă și cea mai minunată din natura omului, și de vreme ce pe cei înțelepți îi considerăm oameni desăvârșiți și împliniți, prea ne orbiți puterea de pătrundere a minții cu strălucirea virtuții!... Dacă în ființa umană nu există nimic în afară de rațiune, admit că binele suprem constă exclusiv în virtute; dar dacă există și o parte corporală în om, oare explicarea a ceea ce este în ansamblu natura omului nu ne-ar determina să renunțăm la ideea de mai sus?” (tr.n.).

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- *** *Antologia filosofică – filosofia antică*, vol. I și II, Ed. Minerva, București, 1973.
- Anton Dumitru, *Istoria logicii*, Ed. Tehnică, București, 1993.
- Pierre Grimal, *Literatura latină*, Ed. Teora, București, 1997.
- *** *Istoria literaturii latine*, ediția a II-a, Ed. Didactică și Pedagogică, București.
- Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, Iași, 1997.
- Nino Marinone, *Cronologia ciceroniana*, Centro di studi ciceroniani, Roma, 1997.
- Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1993.
- Constantin Tsatsoa, *Filosofia socială a vechilor greci*, Ed. Univers, București, 1979.
- Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, vol. I, Ed. Paideia, București.
- Wilhelm Windelband, *Istoria filosofiei grecești*, Ed. Moldova, Iași, 1995.



CUPRINS

Studiu introductiv	5
Notă asupra traducerii	53
DESPRE DESTIN	55
Note și comentarii	109
Bibliografie selectivă	179

38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvârșit*
43. Cicero – *Despre destin*

În pregătire:

Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă și modernitatea*
Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
François Furet – *Omul Romanticismului*
Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și sacrul*
Silviu Rogobete – *Gândirea teologică a părintelui Stăniloae. O ontologie a iubirii*
Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*

Bun de tipar: aprilie 2000. Apărut: 2000
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 •
P.O. Box 266 6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 3138978; E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

În trecerea de la gândirea păgână la cea creștină, *Despre destin*, al treilea tratat filosofic scris de Cicero despre raportul dintre om și divinitate, citat și de Augustin, e puntea de legătură firească, lectura obligatorie și de sinteză pentru cel care vrea să înțeleagă permanența căutării unor răspunsuri prin care să ne definim.

„Destinul este înălănțuirea dintre lucruri etern menținută prin reciprocitate, care poate varia în funcție de norma și legea proprie, totuși astfel încât această variație să stea sub semnul veșniciei.”

Cicero

„Firea omului e propriul său destin.”

Heraclit

„Nu știu ce să cred. Omenirea este ea oare condusă de destin și de o necesitate care nu se poate schimba sau de întâmplare?”

Tacit